وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۲۲

رأس ــــ رفقة

مجمع الفقہ الإسلامی الہند

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
161-F، جوگابائی، پوسٹ بکس 9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025
فون: 91-11-26981779
Website: http/www.ifa-india.org
Email: fiqhacademy@gmail.com

موسوعہ فقہیہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِيَنْفِرُوْا كَافَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِيْ الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوْا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ﴾

(سورۂ توبہ/ ۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تا کہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تا کہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

''من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين''

(بخاری ومسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرمادیتا ہے''۔

فهرست موسوعه فقهیه
جلد - ۲۲

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲	متعلقہ الفاظ: رد، فسخ، نقض	۱۶۷
۵	شرعی حکم	۱۶۸
۶	رجوع سے متعلق احکام	۱۶۹
۶	اسباب رجوع	۱۶۹
۷	اول: اقوال وتصرفات میں رجوع کرنا	۱۶۹
۷	۱-فیصلہ اور فتوی میں رجوع کرنا	۱۶۹
۷	الف-دلیل کا خفاء	۱۶۹
۸	ب-مجتہد کا کسی دوسرے مجتہد کی رائے کو اختیار کرنا	۱۷۰
۹	ج-مصلحت کا تقاضا	۱۷۱
۱۰	د-قاضی کے اجتہاد کا بدل جانا	۱۷۲
۱۲	ھ-مفتی کے اجتہاد کا بدل جانا	۱۷۴
۱۴	۲-عقود میں رجوع	۱۷۵
۱۴	الف-عقود غیر لازمہ میں رجوع	۱۷۵
۱۵	ب-وہ عقود جن میں خیار ہوتا ہے	۱۷۶
۱۶	۳-اقالہ کے ذریعہ رجوع کرنا	۱۷۶
۱۷	۴-افلاس کی وجہ سے رجوع کرنا	۱۷۶
۱۸	۵-موت کی وجہ سے رجوع کرنا	۱۷۷
۱۹	۶-استحقاق کے سبب رجوع کرنا	۱۷۸
۲۰	۷-اجازت کے پائے جانے اور ادائیگی کے سبب رجوع کرنا	۱۷۹
۲۳	دوم: کسی جگہ سے یا کسی جگہ کی طرف رجوع کرنا	۱۸۱
۲۴	الف- حج کے میقات سے بغیر احرام کے آگے بڑھ جانے والے کا رجوع کرنا	۱۸۱
۲۵	ب-معتدہ کا منزل عدت کی طرف لوٹنا	۱۸۲
۲۶	ج- اجازت نہ ملنے کی وجہ سے لوٹنا	۱۸۵

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

رأس

تعریف:

۱- ''رأس'' مفرد ہے، اس کی جمع قلت '' أرؤس'' اور جمع کثرت ''رؤوس'' ہے۔

لغت میں ''رأس'' ہرشئی کے اوپر کے حصہ کو کہتے ہیں، مجازاً قوم کے سردار کو بھی ''رأس'' کہتے ہیں، اور اس قوم کو بھی راس کہتے ہیں جس کی تعداد اور قوت زیادہ ہو، اور ''رأس المال'' اصل مال ہے (۱)۔

اس کی اصطلاح شرعی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

''رأس'' سے متعلق احکام:

۲- موضوع کے اعتبار سے اس کے احکام الگ الگ ہیں۔

چنانچہ وضو میں سر کا مسح تمام فقہاء کے نزدیک فرض ہے، البتہ مقدار مسح کے بارے میں اختلاف اور تفصیل ہے، جس کے لئے اصطلاح ''وضوء'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

حج وعمرہ میں محرم مرد کے لئے پورے سر یا سر کے بعض حصہ کا ڈھکنا حرام ہے، اور اس میں فدیہ واجب ہے، اس کی تفصیل ''احرام'' کی اصطلاح میں ہے۔

سر پر جنایت کی صورت میں قصاص، یا دیت، یا تاوان واجب ہے، اس کی تفصیل اصطلاح ''جنایت''، ''دیت'' اور ''أرش'' میں ہے۔

(۱) تاج العروس، متن اللغہ۔

نماز میں سر کھولنا:

۳- فقہاء کا اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ نماز میں مرد کے لئے عمامہ یا اس طرح کی کسی بھی چیز سے سر کا ڈھکنا مستحب ہے، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام اسی طرح نماز پڑھا کرتے تھے (۱)۔

جہاں تک عورتوں کی بات ہے تو ان کے لئے نماز میں سر کا ڈھکنا واجب ہے، اس کی تفصیل اصطلاح ''صلاۃ'' اور ''عورۃ'' میں ہے۔

بیت الخلاء میں داخل ہوتے وقت سر کا ڈھکنا:

۳- مستحب ہے کہ کوئی بیت الخلاء میں ننگے سر داخل نہ ہو (۲)، کیونکہ روایت ہے: ''**أن النبي ﷺ كان إذا دخل الخلاء لبس حذاءه ، وغطى رأسه**'' (۳) (نبی کریم علیہ السلام جب بیت الخلاء تشریف لے جاتے تو اپنا جوتا پہن لیتے اور سر ڈھک لیتے)۔

حد اور تعزیر میں سر پر مارنا:

۴- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ جس شخص پر حد یا تعزیر جاری کی جائے اس کے سر پر نہ مارا جائے، کیوں کہ ''سر'' جسم کے ان اعضاء میں سے ہے، جن پر ضرب پڑنے سے آدمی نہیں بچتا ہے، اور کبھی کبھی سر پر

(۱) حدیث: ''**أن النبي ﷺ كان يصلي بالعمامة**'' کو صاحب کشاف القناع (۱/ ۲۶۷ طبع عالم الکتب) نے ابن تیمیہ المجد کی شرح سے نقل کرتے ہوئے ذکر کیا ہے۔

نیز دیکھئے: فتح القدیر ۱/ ۲۹۷، کشاف القناع ۱/ ۲۶۶، ۲۶۷، أسنی المطالب ۱/ ۱۷۸، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۸۸۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱/ ۶۶، کشاف القناع ۱/ ۵۹، ابن عابدین ۱/ ۲۳۰۔

(۳) حدیث: ''**أن النبي ﷺ كان إذا دخل الخلاء ......**'' کو صاحب کشاف القناع (۱/ ۵۹ طبع عالم الکتب) نے ذکر کیا ہے، اور اس کی نسبت ابن سعد کی طرف کی ہے جنہوں نے حبیب بن صالح سے مرسلاً نقل کیا ہے۔

مارنے کی وجہ سے آنکھ، کان اور عقل زائل ہوجاتی ہیں، یا آدمی مرجاتا ہے، اور یہاں مقصود محض تادیب ہے، نہ کہ قتل، حضرت عمرؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے جلاّد سے کہا کہ چہرے اور سر پر مارنے سے بچو۔

حنفیہ میں سے امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ حد اور تعزیر میں سر پر مارا جاسکتا ہے، کیونکہ ایک یا دو کوڑے سے جان کے تلف ہونے کا اندیشہ نہیں ہوتا ہے، اور حضرت ابوبکرؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا: سر پر مارو، اس لئے کہ شیطان اسی میں ہوتا ہے، شافعیہ کے نزدیک یہی قول راجح ہے[۱]۔

سروں کے کھانے کی قسم:

۵- اگر کوئی مطلقاً یہ قسم کھائے کہ وہ سر نہیں کھائے گا، تو اس سے مراد چوپایوں یعنی بکری، اونٹ اور گائے کے سر ہوں گے، اس لئے کہ بازار میں یہی سر علاحدہ خرید وفروخت کئے جاتے ہیں، اور اسی کا عرف ہے، شافعیہ کا صحیح قول یہی ہے، اور یہی رائے امام ابوحنیفہ کی بھی ہے، اور صاحبین کہتے ہیں کہ اس سے مراد بکری کا سر ہوگا، اور یہی شافعیہ کا ایک قول ہے، لیکن اگر وہ اس کو عام رکھے یا خاص کرے تو اس کا اعتبار ہوگا اور اگر وہ ہر جانور کا سر مراد لے تو کسی بھی جانور کا سر کھانے سے حانث ہوجائے گا[۲]۔

اس کی تفصیل فقہ کی کتابوں میں ''أیمان'' کی بحث میں ہے۔

اور سر کے بال سے متعلق احکام اصطلاح ''شعر'' میں دیکھے جائیں۔

(۱) الإختیار ۴/ ۸۵، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۰، المغنی ۸/ ۳۱۴، مواہب الجلیل ۶/ ۳۱۸۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۳۳۵، الإختیار ۴/ ۶۴، ابن عابدین ۳/ ۹۱، أسنی المطالب ۴/ ۲۵۵۔

رأس المال

تعریف:

۱- لغت میں ''رأس المال'' بغیر کسی نفع اور اضافہ کے اصل مال کو کہتے ہیں، اور یہ وہ تمام مال ہے جسے کسی کام میں سرمایہ کے طور پر لگایا جائے[۱]، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لاَ تَظْلِمُوْنَ وَلاَتُظْلَمُوْنَ''[۲] (اور اگر تم توبہ کرلو گے تو تمہارے اصل اموال تمہارے ہی ہیں، نہ تم (کسی پر) ظلم کروگے نہ تم پر (کسی کا) ظلم ہوگا)۔

اس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

بحث کے مقامات:

۲- ''رأس المال'' کا ذکر ''زکاۃ''، ''شرکت''، ''مضاربت''، ''سلم''، ''ربا''، ''قرض''، ''بیوع''، ''امانات''، ''مرابحۃ''، ''تولیۃ'' اور ''حطیطۃ'' کی اصطلاحات میں ہے، اور اس سے متعلق احکام کے لئے مذکورہ مقامات کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۱) لسان العرب، تاج العروس، المعجم الوسیط۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۷۹۔

رؤیا

تعریف:

۱- ''رؤیا'' بروزن فعلیٰ وہ ہے جسے انسان اپنی نیند کی حالت میں دیکھے، یہ لفظ الف تانیث کی وجہ سے غیر منصرف ہے، جیسا کہ المصباح میں ہے، اس کی جمع " رؤی" آتی ہے۔

اور "رؤیة" (ہاء کے ساتھ) آنکھ سے دیکھنے کے معنی میں ہے، یعنی آنکھ سے کسی چیز کا معائنہ کرنا جیسا کہ المصباح میں ہے، اور علم کے معنی میں بھی آتا ہے، جیسا کہ الصحاح اور اللسان میں ہے، اگر یہ آنکھ سے دیکھنے کے معنی میں ہو تو یہ متعدی بیک مفعول اور اگر علم کے معنی میں ہو تو یہ متعدی بدو مفعول ہوگا (۱)۔

اصطلاح میں ''رؤیا'' کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

۲- الف- اِلہام:

الہام لغت میں: اللہ تعالیٰ کا اپنے بندہ کو خیر کی تلقین کرنا یا اس کے دل میں خیر کی بات ڈالنا ہے (۲)۔

اور اصطلاح میں: اللہ تعالیٰ کا اپنے بعض خاص بندوں کے دل میں ایسی بات ڈال دینا جس سے ان کا دل مطمئن ہوجائے (۱)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''الہام'' میں ہے۔

''رؤیا'' اور ''الہام'' میں فرق یہ ہے کہ الہام حالت بیداری میں ہوا کرتا ہے اور رؤیا صرف حالت خواب میں ہوتا ہے۔

(۱) المصباح، القاموس، مادہ: ''روی'' الصحاح، اللسان، مادہ: ''رأی''، الکلیات ۳۸۴/۲ طبع دمشق۔

(۲) القاموس، اللسان، الصحاح، مادہ: ''لہم''۔

ب- حلم:

۳- ''حلم'' (حاء اور لام کے ضمہ کے ساتھ اور کبھی کبھی تخفیفاً لام کے سکون کے ساتھ بھی پڑھا جاتا ہے)، کا معنی ''خواب'' ہے یا یہ احتلام کا نام ہے، جو حالت خواب میں جماع کرنا ہے (۲)، ''حلم'' اور ''رؤیا'' اگرچہ یہ دونوں نیند کی حالت میں ہوا کرتے ہیں، مگر رؤیا پسندیدہ شئ کو کہتے ہیں، اسی لئے اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی جاتی ہے، اور ''حلم'' ناپسندیدہ شئ کے لئے بولا جاتا ہے، اسی لئے اس کی نسبت شیطان کی طرف کی جاتی ہے، چنانچہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**الرؤیا من اللہ، و الحلم من الشیطان**"(۳) (''رؤیا'' اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوتا ہے اور ''حلم'' شیطان کی طرف سے ہوتا ہے)، عیسی بن دینار کہتے ہیں کہ ''رؤیا'' ایسی چیز کا دیکھنا ہے جس کی تاویل خیر اور ایسے امر سے کی جائے جس سے مسرت حاصل ہو، اور ''حلم'' ایک ایسا قبیح اور مجہول امر ہے جسے شیطان مومن بندوں کو غمزدہ کرنے اور ان کی عیش و راحت کو مکدر کرنے کے لئے

(۱) کشاف اصطلاحات الفنون۔

(۲) القاموس المحیط، مادہ: ''حلم''، صحیح مسلم بشرح النووی ۱۶/۱۵ طبع المصریہ، تفسیر القرطبی ۱۲۴/۹ طبع المصریہ۔

(۳) حدیث: "**الرؤیا من اللہ و الحلم من الشیطان**" کی روایت بخاری (الفتح ۳۶۹/۱۲ طبع السلفیہ)، مسلم (۱۷۷۱/۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابوقتادہؓ سے کی ہے، اور بخاری میں " **الروياء الصادقة**" ہے۔

دکھاتا ہے(۱)۔

ج- خاطر:

۴- "خاطر" دل میں کھٹکنے والی باتوں کا دوسرا درجہ ہے، کسی معاملہ کی تدبیر کے بارے میں دل میں جو بات کھٹکتی ہو اس کو لغت میں "خاطر" کہتے ہیں، اصطلاح میں "خاطر" ایسی بات کو کہتے ہیں جو دل میں آئے، یا دل میں ایسی چیز آئے جس میں انسان کا کوئی عمل دخل نہ ہو، 'خاطر' رؤیا کے برخلاف عام طور پر حالت بیداری میں ہوتا ہے(۲)۔

د- وحی:

۵- لغت میں "وحی" کے معانی میں سے جیسا کہ ابن فارس کا کہنا ہے اشارہ، رسالت، کتابت اور ہر وہ بات ہے جو دوسرے تک پہنچائی جائے تا کہ وہ اسے جان لے اور وہ "وحی"، "یحی" کا مصدر ہے جو باب "وعد" سے ہے، "اوحی الیه" (الف کے ساتھ) بھی اسی کے مثل ہے، پھر وحی کا استعمال زیادہ تر اس پیغام کے معنی میں ہونے لگا جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے انبیاء کو بھیجا جاتا ہے(۳)، لہٰذا "وحی" اور "رؤیا" کے درمیان فرق واضح ہے، انبیاء کا "رؤیا"، "وحی" ہے، چنانچہ حدیث نبوی میں ہے: **"أول مابدئ به النبي ﷺ من الوحي الرؤيا الصادقة"**(۴) (وحی کے قبیل سے نبی کریم ﷺ سے جو چیز پہلے شروع ہوئی وہ "رؤیا صادقہ" (یعنی سچے خواب) تھے)۔

اچھا خواب اور اس کی حیثیت:

۶- اچھا خواب ایک اچھی حالت اور بلند مرتبہ ہے، جیسا کہ قرطبی نے ذکر کیا ہے، نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"لم يبق من مبشرات النبوة إلا الرؤيا الصالحة يراها المسلم الصالح أو ترى له"**(۱) (مبشرات نبوت میں کوئی چیز نہیں رہی سوائے سچے خواب کے جس کو صالح مسلمان دیکھے گا یا دکھایا جائے گا)، جامع ترمذی میں ہے کہ مصر کے ایک شخص نے حضرت ابوالدرداءؓ سے اللہ تعالیٰ کے ارشاد: **"لَهُمُ الْبُشْرٰى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا"**(۲) (ان کے لئے خوشخبری ہے دنیا کی زندگی میں) کے بارے میں دریافت کیا تو انھوں نے کہا: جب سے میں نے اس بارے میں نبی کریم ﷺ سے دریافت کیا ہے، مجھ سے اس آیت کے بارے میں کسی نے دریافت نہیں کیا، حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"ما سألني أحد غيرك منذ أنزلت، هي الرؤيا الصالحة يراها المسلم أو ترى له"**(۳) (جب سے یہ آیت نازل ہوئی تمہارے علاوہ کسی نے بھی مجھ سے اس کے بارے میں دریافت نہیں کیا، یہ سچا خواب ہے، جس کو

---

(۱) المنتقی ۷/۲۷۷ طبع العربی۔

(۲) المصباح، مادہ: "خطر"، المنثور للزرکشی ۲/۱۳۳ طبع اول، التعریفات للجرجانی ر ۱۲۹ طبع العربی، الکلیات ۲/۳۰۹ طبع دمشق۔

(۳) المصباح، مادہ: "وحی"۔

(۴) حدیث: "أول ما بدئ به النبي ﷺ من الوحي الرؤيا الصادقة" کی روایت بخاری (الفتح ۱/۲۲ طبع السلفیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

---

(۱) حدیث: "لم يبق من مبشرات النبوة......" کی روایت مسلم (۱/۳۴۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۲) سورۂ یونس ر ۶۴۔

(۳) حدیث أبی الدرداء: "ما سألني عنها أحد غيرك" کی روایت ترمذی (۵/۲۸۶، ۲۸۷ طبع الحلبی) نے کی ہے اور اس کی اسناد میں جہالت ہے، لیکن اس کی شاہد حضرت عبادہ بن صامتؓ کی حدیث ہے جس کی روایت احمد (۵/۳۱۵ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور دوسری حدیث حضرت ابو ہریرہؓ کی ہے جس کی روایت طبری نے اپنی تفسیر (۱۵/۱۳۱ طبع المعارف) میں کی ہے، جس سے اس کی تقویت ہوتی ہے۔

مسلمان دیکھتا ہے، یا اسے دکھایا جاتا ہے)۔

رسول اللہ ﷺ نے یہ فیصلہ فرمادیا: "**أن الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة**"(۱) (سچا خواب نبوت کا چھیالیسواں حصہ ہے) اور اس کے علاوہ اور بھی روایتیں ہیں۔

سچے خواب سے مراد صالحین کے بیشتر خواب ہیں جیسا کہ مہلب نے کہا ہے، ورنہ کبھی کبھی نیک آدمی بھی پراگندہ خواب دیکھتا ہے، لیکن ایسا شاذ ونادر ہوتا ہے، اس لئے کہ نیک لوگوں پر شیطان کا تسلط کم ہوا کرتا ہے، برخلاف غیر صالح لوگوں کے کہ ان کا خواب شاذ ونادر ہی سچا ہوتا ہے، کیونکہ ان پر شیطان کا اکثر تسلط رہتا ہے، پس اس اعتبار سے لوگوں کے تین درجات ہیں:

پہلا درجہ انبیاء کا ہے، کہ ان کے تمام خواب سچے ہوتے ہیں، البتہ بعض خواب میں تعبیر کی ضرورت پڑتی ہے۔

دوسرا درجہ صالحین کا ہے، ان کے زیادہ تر خواب سچے ہوتے ہیں، کبھی کبھی ان کے خواب محتاج تعبیر نہیں ہوتے ہیں۔

تیسرا درجہ ان کے علاوہ لوگوں کا ہے، ان کے خواب کبھی تو سچے ہوتے ہیں اور کبھی پراگندہ ہوتے ہیں۔

قاضی ابوبکر العربی فرماتے ہیں کہ صالح مومن کا خواب صحیح اور درست ہونے کی وجہ سے ہی نبوت کے جزء کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، اس کے برخلاف فاسق آدمی کا خواب اجزاء نبوت میں شمار نہیں کیا جاتا ہے، ایک قول ہے کہ اجزاء نبوت کے کم تر درجہ میں شمار کیا جاتا

(۱) فتح الباری ۱۲/ ۳۶۲، ۳۶۳ طبع الریاض، صحیح مسلم بشرح النووی ۱۵/ ۲۰، ۲۱، طبع المصریہ، تحفۃ الأحوذی ۶/ ۵۴۹ طبع الفجالہ، تفسیر القرطبی ۹/ ۱۲۲، ۱۲۳ طبع المصریہ۔
نیز حدیث: "**الرؤيا الصالحة جزء من ستة و أربعين جزءا من النبوة**" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۳۷۳ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے۔

ہے، البتہ کافر کا خواب کسی بھی درجہ میں نبوت کا جزء نہیں ہے۔ تقریباً یہی بات قرطبی نے بھی کہی ہے کہ صالح اور نیک مسلمان کا حال انبیاء کے حال سے قریب ہوتا ہے، اسی لئے انہیں یک گونہ ان چیزوں سے نوازا جاتا ہے، جن سے انبیاء کو نوازا گیا ہے، یعنی غیب پر مطلع ہونا، لیکن کافر، فاسق اور کبھی اچھے اور برے کام کرنے والے کے لئے ایسا نہیں ہے، اور اگر ان کے خواب کبھی سچے بھی ہوجائیں تو یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ کبھی جھوٹا آدمی بھی سچ بول دیتا ہے، اور ہر وہ شخص جو غیب کی باتیں کرتا ہو اس کی خبر اجزاء نبوت میں سے نہیں ہوتی ہے، جیسے کاہن اور نجومی (۱)۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے جیسا کہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں ذکر کیا کہ خواب اگر نبوت کے اجزاء میں سے ہے تو نبوت نبی ﷺ کی وفات کے بعد اب باقی رہی نہیں، اس کے جواب میں کہا گیا ہے کہ اگر خواب نبی کا ہو تو یہ حقیقتاً اجزاء نبوت میں سے ہے، اور اگر خواب غیر نبی کا ہو تو یہ مجازاً اجزاء نبوت میں سے ہے، خطابی کہتے ہیں کہ اس کا مفہوم یہ بیان کیا گیا ہے کہ خواب نبوت کے موافق ہوتا ہے، نہ کہ وہ نبوت کا کوئی باقی ماندہ حصہ ہے، ایک مفہوم یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ خواب علم نبوت کا ایک جز ہے، اس لئے کہ نبوت اگرچہ ختم ہوچکی ہے، لیکن اس کا علم باقی ہے (۲)۔

خواب میں اللہ تعالیٰ کو دیکھنا:

۷- خواب میں اللہ تعالیٰ کو دیکھا جاسکتا ہے، یا نہیں؟ اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے، بعض لوگوں نے کہا کہ نہیں دیکھا جاسکتا، اس لئے

(۱) فتح الباری ۱۲/ ۳۶۲، ۳۹۱ طبع الریاض، صحیح مسلم بشرح النووی ۱۵/ ۲۰، ۲۱ طبع المصریہ، تفسیر القرطبی ۹/ ۱۲۴ طبع اول۔

(۲) فتح الباری ۱۲/ ۳۶۳، ۳۶۴۔

کہ جو چیز خواب میں نظر آتی ہے وہ ایک خیال اور مثال ہے، اور قدیم کی مثال محال ہے، اور بعض لوگوں نے کہا کہ دیکھا جاسکتا ہے، اس لئے کہ خواب میں یہ محال نہیں ہے[1]۔

خواب میں نبی ﷺ کو دیکھنا:

۸- امام بخاری نے اپنی صحیح میں ''کتاب التعبیر'' میں ''**من رأى النبيﷺ في المنام**'' کے عنوان سے ایک مستقل باب قائم کیا ہے، اور اس میں انہوں نے پانچ احادیث ذکر کی ہیں، جن میں ایک یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ انھوں نے فرمایا کہ میں نے نبی کریم ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: ''**من رآني في المنام فسيراني في اليقظة ولا يتمثل الشيطان بي**''[2] (جس نے مجھے خواب میں دیکھا وہ مجھے بیداری میں بھی دیکھے گا اور شیطان میری شکل اختیار نہیں کرسکتا)۔

ان احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم ﷺ کی رؤیت خواب میں ہوسکتی ہے، حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں اور امام نووی نے شرح مسلم میں رسول اللہ ﷺ کے ارشاد: ''**من رآني في المنام فسيراني في اليقظة**'' کے مفہوم میں مختلف اقوال نقل کئے ہیں۔

ان میں سے صحیح قول یہ ہے کہ اس روایت کا مقصود یہ ہے کہ ہر حال میں آپ ﷺ کی رؤیت باطل نہیں ہے، اور نہ ہی پراگندہ خیالات میں سے ہے، بلکہ یہ فی نفسہ برحق ہے، اور اگر آپ ﷺ کی رؤیت اس ہیئت کے علاوہ میں ہو جو آپ کی حیاتِ مبارکہ میں

(۱) الفروق ۴/۲۴۶، تہذیب الفروق ۴/۲۷۱، فتح الباری ۱۲/۳۸۷۔

(۲) حدیث: ''من رآني في المنام فسيراني في اليقظة...'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/۳۸۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/۱۷۷۵ طبع الحلبی) نے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

آپ کی تھی، تو وہ ہیئت شیطان کی طرف سے نہیں ہے، بلکہ اللہ کی طرف سے سمجھی جائے گی، اور کہا کہ یہ قاضی ابوبکر بن الطیب وغیرہ کا قول ہے، اس کی تائید آپ ﷺ کے اس ارشاد سے ہوتی ہے: ''**فقد رأى الحق**''[1] یعنی اس نے اس حق کو دیکھا جس سے خواب دیکھنے والے کو واقف کرانا مقصود ہے، اگر خواب ظاہر اور واضح ہو تو فبہا، ورنہ اس کی تاویل کی کوشش کرے، اس میں سستی اور لاپرواہی نہ کرے، اس لئے کہ یہ یا تو خیر کی بشارت ہے، یا شر سے ڈرانا ہے، تاکہ خواب دیکھنے والا خوف کھائے، یا شر سے باز آئے، یا اسے کسی ایسے حکم سے متنبہ کرنا ہے جو اسے دینی یا دنیوی معاملہ میں پیش آنے والا ہو[2]۔

قرافی نے ''الفروق'' میں ذکر کیا ہے کہ آپ ﷺ کی رؤیت دو شخصوں میں سے کسی ایک کے لئے ہی درست ہوگی۔

ایک تو صحابی جنہوں نے آپ ﷺ کو خود دیکھا ہو، اور آپ کی صفات ان کو معلوم ہوں، اور آپ کی تصویر ان کے دل و دماغ میں رچی بسی ہو، پھر جب آپ ﷺ کو خواب میں دیکھے گا تو اس کو یقین ہوگا کہ یہ نبی کریم ﷺ کی شکل ہے، جو شیطان کے تصرف سے محفوظ ہے، لہذا اس کو نبی کریم ﷺ کی رؤیت کے بارے میں کوئی شک وشبہ نہیں رہے گا۔

دوسرا وہ شخص جس نے نبی کریم ﷺ کی ان صفات کو جو کتابوں میں محفوظ ہیں، بار بار سنا یہاں تک کہ آپ کی صفات اور آپ کی شیطان سے محفوظ صورت اس کے دل و دماغ میں اس طرح رچ بس گئی جیسا کہ دیکھنے والوں کو یہ چیزیں حاصل ہوتی ہیں، پس ایسا

(۱) حدیث: ''فقد رأى الحق'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/۳۸۳ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوقتادہؓ سے کی ہے۔

(۲) فتح الباری ۱۲/۳۸۴، ۳۸۵ طبع الریاض۔

شخص اگر آپ ﷺ کو خواب میں دیکھئے گا تو اس کو یقین ہوگا کہ اس نے آپ ہی کی شکل دیکھی ہے، جیسا کہ براہ راست دیکھنے والے کو یقین ہوتا ہے، تو اس صورت میں بھی آپ ﷺ کی رویت میں اسے کوئی شک وشبہ نہیں رہے گا، البتہ ان دونوں کے علاوہ کو یقین حاصل نہیں ہوتا ہے، بلکہ ممکن ہے کہ انہوں نے آپ ہی کی صورت و مثال دیکھی ہو، اور اس کا بھی احتمال ہے کہ یہ شیطانی تخیل ہو، اور اگر خواب میں دیکھے جانے والا شخص دیکھنے والے سے یہ کہے کہ میں رسول اللہ ہوں، یا ان کے ساتھ اس مجلس میں موجود کوئی دوسرا کہے کہ یہ رسول اللہ ہیں، تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا، اس لئے کہ شیطان خود اپنے لئے جھوٹ بولتا ہے اور دوسرے کے لئے بھی، لہذا اس سے یقین حاصل نہیں ہوگا، ان تفصیلات میں اگر چہ یہ بات واضح ہوتی ہے کہ حضور ﷺ کی مخصوص شکل وصورت کو دیکھنا ضروری ہے، یہ اس بات کے منافی نہیں ہے جو تعبیر میں ثابت شدہ ہے کہ خواب دیکھنے والا آپ ﷺ کو بوڑھے، جوان اور سیاہ رنگ کی شکل میں دیکھے، یا بغیر آنکھ یا ہاتھ کے یا کسی ایسی شکل وصورت میں دیکھے جو نبی کریم ﷺ کی شکل وصورت نہ ہو، اس لئے کہ یہ صفات دیکھنے والے کی اپنی صفات اور حالات ہیں، جو نبی کریم ﷺ کی شکل میں ظاہر ہوتی ہیں، گویا آپ ﷺ ان کے لئے آئینہ کی طرح ہیں (۱)۔

خواب میں نبی کریم ﷺ کے قول وفعل پر حکم کا مرتب ہونا:

۹- اگر کوئی شخص خواب میں نبی کریم ﷺ کو کچھ فرماتے ہوئے یا کچھ کرتے ہوئے دیکھے تو آپ ﷺ کا یہ قول یا فعل حجت ہوگا، جس پر حکم مرتب ہو یا نہیں؟

اس سلسلہ میں شوکانی نے تین اقوال ذکر کئے ہیں:

اول: یہ حجت ہوگا، اور اس پر عمل کرنا لازم ہوگا، اہل علم کی ایک جماعت کی یہی رائے ہے، جن میں استاذ ابواسحاق ہیں، اس لئے کہ خواب میں نبی کریم ﷺ کی رؤیت برحق ہے، اور شیطان آپ ﷺ کی شکل اختیار نہیں کرسکتا۔

دوم: یہ حجت نہیں ہوگا، اور نہ ہی اس سے کوئی حکم شرعی ثابت ہوگا، اس لئے کہ خواب میں نبی کریم ﷺ کی رؤیت اگر چہ برحق ہے، اور شیطان آپ کی صورت اختیار نہیں کرسکتا، پھر بھی سونے والا شخص روایت کرنے کا اہل نہیں ہوگا، کیونکہ اس میں حفظ واتقان نہیں رہتا ہے۔

سوم: یہ کہ وہ اس پر عمل کرے گا جب تک کہ وہ شرع کے خلاف نہ ہو۔

شوکانی کہتے ہیں کہ یہ بات مخفی نہیں ہے کہ شریعت جسے اللہ تعالی نے نبی کریم ﷺ کے ذریعہ ہم لوگوں کے لئے مقرر فرمایا وہ مکمل ہوچکی ہے، چنانچہ ارشاد ہے: "**أَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ**"(۱) (آج میں نے تمہارے لئے دین کو کامل کردیا)۔

اور ہمارے پاس کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جس سے یہ معلوم ہو کہ آپ ﷺ کی وفات کے بعد خواب میں آپ ﷺ کو دیکھنا جبکہ آپ نے اس میں کوئی بات کہی ہو یا کوئی عمل کیا ہو، یہ دلیل وحجت ہے، بلکہ اللہ تعالی نے آپ کے ذریعہ اس امت کے لئے شریعت مکمل کرنے کے بعد ہی آپ ﷺ اٹھایا، لہذا اس کے بعد امت کو دینی معاملہ میں کوئی ضرورت باقی نہیں رہی، اور آپ کی وفات کے ساتھ ہی شریعت کی تبلیغ وتشریح کے لئے بعثت کا سلسلہ ختم ہوگیا، اگر چہ آپ

(۱) الفروق ۴/۲۴۵ طبع اول۔

(۱) سورۂ مائدہ/۳۔

ﷺ وفات کے بعد بھی رسول ہیں جیسا کہ حیات میں تھے، اس سے معلوم یہ ہوا کہ اگر ہم سونے والے کے ضبط وحفظ کو مان بھی لیں تب بھی اس نے بحالت خواب جو کچھ بھی نبی کریم ﷺ کا کوئی قول یا عمل دیکھا وہ نہ تو اس کے لئے حجت ہے، اور نہ امت کے کسی دوسرے فرد کے لئے حجت ہے (۱)۔

صاحب تہذیب الفروق نے بھی ذکر کیا ہے کہ خواب کے سچ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ کسی حکم شرعی میں اس کو بنیاد بنایا جائے، کیونکہ خواب دیکھنے والے کے ضبط وتحمل میں خطا کا امکان ہے، پھر اس کے بعد اس چیز کا ذکر کیا جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو چیز حالت بیداری میں ثابت شدہ ہو وہ تعارض کے وقت حالت خواب میں ثابت شدہ چیز پر مقدم ہوگی، چنانچہ جس آدمی نے خواب میں نبی کریم ﷺ کو دیکھا کہ آپ اس سے فرمارہے ہیں کہ فلاں جگہ خزانہ مدفون ہے جاؤ اور لے لو، اور اس میں تم پر خمس (پانچواں حصہ نکالنا) واجب نہیں ہے، چنانچہ وہ شخص گیا، اور خزانہ پالیا، اور اس نے علماء سے مسئلہ دریافت کیا، تو عزبن عبدالسلام نے اس سے کہا: خمس نکالو، اس لئے کہ یہ تواتر سے ثابت ہے، اور تمہاری رؤیت کا مدار خبر احاد ہے، یہی وجہ ہے کہ جب فقہاء کی آراء میں اس مسئلہ میں حرمت اور عدم حرمت کا اختلاف ہوا کہ اگر کسی نے خواب میں نبی کریم ﷺ کو دیکھا اور آپ نے اس سے فرمایا کہ تمہاری بیوی تین طلاق والی ہے، حالانکہ اس کو یقین ہے کہ اس نے اس کو طلاق نہیں دی ہے، یہ اختلاف اس لئے ہوا کہ آپ ﷺ کا حالت خواب میں اس کے حرام ہونے کی خبر دینے اور حالت بیداری میں (عدم طلاق کے یقین کی بناء پر) شریعت کی نگاہ میں بیوی کے مباح ہونے کی خبر دینے کے درمیان تعارض ہوگیا، تو یہاں اصل کا اعتبار کیا گیا، کہ آپ ﷺ کا حالت بیداری میں خبر دینا حالت نوم میں خبر دینے پر مقدم ہوگا، اس لئے کہ حالت خواب کی چیزوں میں اس کا پورا احتمال ہے کہ دیکھنے والے سے ضبط اور یاد رکھنے میں غلطی ہورہی ہو، صاحب ''تہذیب الفروق'' کہتے ہیں کہ جب ہم لاعلمی کے ساتھ وقوع طلاق کے احتمال اور حالت خواب میں شکل وصورت میں غلطی کے احتمال کا جائزہ لیں تو ہم اس نتیجہ پر پہنچیں گے کہ شکل وصورت میں غلطی کا احتمال زیادہ آسان اور راجح معلوم ہوتا ہے، اور عدم وقوع طلاق میں لوگوں کی طرف سے شاذ و نادر خلل ہوتا ہے، لہذا راجح پر عمل کرنا متعین ہوجائے گا، اسی طرح نبی کریم ﷺ نے کسی حلال چیز کے بارے میں یہ فرمایا کہ یہ حرام چیز ہے، یا حرام کے بارے میں فرمایا کہ یہ حلال ہے، یا شریعت کے کسی حکم کے بارے میں کچھ ارشاد فرمایا، تو جو چیز حالت بیداری میں ثابت ہو اس کو ہم حالت نوم میں دیکھی گئی چیز پر مقدم رکھیں گے، جیسا کہ اگر حالت بیداری کی دو خبریں جو صحیح ہوں، آپس میں متعارض ہوں تو ان دونوں میں جو سند یا الفاظ یا وضاحت کے اعتبار سے یا مجازی معنی وغیرہ میں قلت احتمال کے اعتبار سے راجح ہوگی اس کو مقدم کیا جائے گا، پس اسی قاعدہ پر حالت بیداری اور حالت خواب کی خبریں اور احکام متفرع ہوں گے (۱)۔

خواب کی تعبیر:

۱۰- تعبیر جیسا کہ حافظ ابن حجر نے ''فتح الباری'' میں ذکر کیا ہے رؤیا (خواب) کی تفسیر کے لئے خاص ہے، اس کا معنی ہے ظاہر سے باطن کی طرف جانا، ایک قول ہے کہ تعبیر کسی چیز میں غور کرنا ہے، لہذا بعض کا بعض کے ساتھ اعتبار کیا جائے گا، یہاں تک کہ وہ چیز سمجھ میں آجائے، اس مفہوم کو الأزہری نے نقل کیا ہے، اور پہلے والے مفہوم کو

(۱) إرشاد الفحول ر ۲۴۹ طبع الحلبی۔

(۱) تہذیب الفروق ۴ر ۲۷۰، ۲۷۱ طبع اول۔

راغب نے بیان کیا ہے، اور کہا کہ اس کی اصل ''عبر'' (عین کے فتحہ اور باء کے سکون کے ساتھ) ہے، جس کا معنی ہے ایک حال سے دوسرے حال کی طرف منتقل ہونا، علماء لغت نے لکھا ہے کہ لفظ عبور (عین اور باء کے ضمہ کے ساتھ) تیراکی کے ذریعہ یا کشتی پر سوار ہوکر یا ان کے علاوہ کسی طریقہ سے پانی سے پار ہونے کے لئے خاص ہے، جب لوگ مرجاتے ہیں تو کہا جاتا ہے: ''عبر القوم'' گویا کہ وہ پل پار کرکے دنیا سے آخرت کی طرف چلے گئے، راغب نے کہا کہ ''اعتبار'' اور ''عبرۃ'' اس حالت کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ مشاہدہ کی جانے والی چیز کی معرفت سے اس چیز تک رسائی حاصل ہوسکے جس کا مشاہدہ نہ کیا گیا ہو، کہا جاتا ہے ''عبرت الرؤیا'' (تخفیف کے ساتھ) جب آپ خواب کی تفسیر بیان کریں، اور ''عبرتها'' (تشدید کے ساتھ) اس میں مبالغہ کے لئے ہے(١)۔

قرطبی نے اس آیت ''إِنْ كُنتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ''(٢) (اگر تم خواب کی تعبیر دے لیتے ہو) کی تفسیر میں بیان کیا ہے کہ یہ ''عبور النهر'' سے مشتق ہے، لہذا خواب کی تعبیر بیان کرنے والا اس کے انجام کی تفسیر کرتا ہے، اور خواب میں نظر آنے والی صورتوں سے اس کی اس صورت و مثال کی طرف منتقل ہوتا ہے جو خارج میں امور آفاق و انفس میں سے موجود ہے جیسا کہ ''روح المعانی'' میں ہے(٣)۔

اور ابن القیم نے ''إعلام الموقعین'' میں تعبیر رؤیا کی کچھ صورتیں بیان کی ہیں، ان میں سے چند ذیل میں درج کی جاتی ہیں: کپڑے کی تاویل دین اور علم ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے خواب میں نظر آنے والے قمیص کی تاویل دین اور علم سے کی ہے(١)۔

دونوں میں قدرے مشترک یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک اپنے حامل کی ستر پوشی کرتا ہے، اور اس کو لوگوں کے درمیان خوبصورت بناتا ہے، پس قمیص اس کے بدن کی ستر پوشی کرتا ہے، اور علم و دین اس کے روح اور قلب کے لئے ساتر ہیں اور لوگوں کے درمیان اسے زینت بخشتے ہیں۔

دودھ کی تعبیر فطرت سے کی ہے، کیونکہ ان میں سے ہر ایک غذا بنتا ہے، جو سبب حیات اور باعث نشو ونما ہے۔ گائے کی تعبیر اہل دین اور اہل خیر سے کی ہے کہ جن سے اللہ کی سرزمین آباد ہوتی ہے، جس طرح گائے سے بھی آباد ہوتی ہے۔

کھیتی کی تاویل عمل سے کی ہے، اس لئے کہ عامل خیر وشر کا بونے والا ہوتا ہے۔

کٹی ہوئی لکڑی جس کو سہارے کے ذریعہ کھڑا کیا گیا ہو اس کی تعبیر منافقین سے کی ہے، ان دونوں میں قدر مشترک یہ ہے کہ منافق میں نہ روح ہے اور نہ ہی سایہ اور نہ پھل تو وہ اس لکڑی کے درجہ میں ہے جو روح، سایہ اور پھل سے عاری ہو۔

آگ کی تعبیر فتنہ سے کی ہے، اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک جہاں سے گذرتا اور جہاں پہنچتا اس کو برباد کردیتا ہے۔

ستاروں کی تعبیر علماء اور شرفاء سے کی ہے، اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک سے زمین والوں کو رہنمائی ملتی ہے، اور اس لئے کہ عام انسانوں کے درمیان اشراف کو برتری حاصل ہوتی ہے

---

(١) المصباح المنیر، فتح الباری ١٢/ ٣٥٢ طبع الریاض۔

(٢) سورۂ یوسف/ ٤٣۔

(٣) تفسیر القرطبی ٩/ ٢٠٠ طبع المصریہ، روح المعانی ١٢/ ٢٥٠ طبع المنیریہ۔

(١) حدیث: ''إن الرسول ﷺ أوّل القمیص فی المنام بالدین والعلم'' کی روایت بخاری (الفتح ١٢/ ٣٩٥ طبع السلفیہ) نے کی ہے اور اس میں ''العلم'' کا لفظ نہیں ہے۔

جس طرح ستاروں کو حاصل ہے۔

بارش کی تاویل رحمت، علم، قرآن، حکمت اور لوگوں کے حال کی درستگی سے کی ہے، ان کے علاوہ بھی صورتیں ہیں جو خوابوں کی تعبیر کے سلسلہ میں آئی ہیں، اور جو قرآن میں موجود مثالوں سے ماخوذ ہیں، پھر انھوں نے کہا: حاصل کلام یہ ہے کہ قرآنی امثال سے جو تعبیرات پیش کی گئیں ہیں، یہ سب علم تعبیر کے لئے اصول وقواعد ہیں ان حضرات کے لئے جو ان سے بہتر استدلال کرسکیں، اسی طرح وہ لوگ جو قرآن کا فہم رکھتے ہیں، وہ قرآن کے ذریعہ خواب کی اچھی تعبیر بیان کرسکتے ہیں، اور تعبیر کے صحیح اصول قرآنی سرچشمہ ہی سے ماخوذ ہیں، چنانچہ کشتی کی تعبیر نجات سے بیان کی گئی ہے، جو اس آیت کریمہ سے ماخوذ ہے: "فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَصْحَابَ السَّفِيْنَةِ"[1] (پھر ہم نے ان کو اور کشتی والوں کو بچالیا)، دودھ پینے والے بچے کی تعبیر دشمن سے کی گئی ہے جو اللہ تعالی کے اس قول سے ماخوذ ہے: "فَالْتَقَطَهُ الُ فِرْعَوْنَ لِيَكُوْنَ لَهُمْ عَدُوًّا وَّ حَزَنًا"[2] (چنانچہ فرعون کے لوگوں نے موسی کو اٹھالیا تا کہ وہ ان کے لئے دشمن اور غم (کا باعث) بنیں)۔

اور رماد (راکھ) کی تعبیر عمل باطل سے کی گئی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "مَثَلُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادِ اِشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيْحُ"[3] (جولوگ اپنے پروردگار کے ساتھ کفر کرتے رہتے ہیں ان کے اعمال کی حالت یہ ہے کہ جیسے راکھ جسے ہوا تیزی سے اڑا لے جائے)۔ اس لئے کہ خواب بیان کی گئیں مثالیں ہیں، تا کہ خواب دیکھنے والا اس شکل وصورت کے ذریعہ جو اس کو دکھائی گئی ہے اس کی نظیر پر استدلال کرسکے، اور اس کے ہم مثل شئ سے اس کی تعبیر کرے[1]۔

اور تعبیر رویاء کے سلسلے میں جو روایات ہیں ان میں سے ابوموسیٰؓ کی یہ حدیث ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**رأيت في المنام أني أهاجر من مكة إلى أرض بها نخل، فذهب وهلي إلى أنها اليمامة أو هجر فإذا هي المدينة يثرب، و رأيت فيهابقرا والله خير، فإذاهم المؤمنون يوم أحد، وإذا الخيرما جاء الله به من الخير و ثواب الصدق الذي أتانا الله به بعد يوم بدر**"[2] (میں نے خواب میں دیکھا کہ میں مکہ سے ایسی سرزمین کی طرف ہجرت کررہا ہوں جہاں کھجور کے درخت ہیں، پہلے میرا گمان اس طرف گیا کہ وہ جگہ یا تو یمامہ ہے یا ہجر، لیکن وہ تو مدینہ نکلا، جس کا نام یثرب ہے، اور میں نے اس خواب میں گائے کو دیکھا، اللہ خیر فرمائے، چنانچہ یہ اُحد کے دن کے مؤمنین ہیں، خیر تو وہی ہے جو اللہ تعالی عطا کرے، اور بہتر بدلہ تو وہی ہے جو اللہ تعالی نے یوم بدر کے بعد ہم لوگوں کو عنایت فرمایا)۔

حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے، وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**بينا أنا نائم إذا أتيت خزائن الأرض فوضع في يدي سواران من ذهب فكبرا علي و أهماني، فأوحي إلي أن أنفخهما فنفختهما فطارا، فأولتهما الكذابين الذين أنا بينهما: صاحب صنعاء و صاحب اليمامة**"[3] (میں سورہا تھا کہ اسی اثناء میں زمین کے سارے

(۱) سورۂ عنکبوت/۱۵۔
(۲) سورۂ قصص/۸۔
(۳) سورۂ ابراہیم/۱۸۔

(۱) اعلام الموقعین ۱/۱۹۰، ۱۹۵ طبع الکلیات۔
(۲) حدیث أبی موسی: "رأيت في المنام أني أهاجر من مكة" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/۴۲۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/۱۷۷۹، ۱۷۸۰ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔
(۳) حدیث أبی ہریرہ: "بينا أنا نائم إذ أتيت خزائن الأرض" کی روایت

خزانے میرے سامنے لائے گئے، پھر میرے ہاتھ میں سونے کے دو کنگن رکھے گئے، اور وہ دونوں مجھ پر گراں محسوس ہونے لگے، پھر مجھے وحی کی گئی کہ میں ان دونوں پر پھونک ماروں، چنانچہ میں نے ان پر پھونک ماری تو وہ دونوں کنگن اڑ گئے، تو میں نے ان دونوں کی تعبیر دو جھوٹے آدمیوں سے کی جن کے درمیان میں ہوں، یعنی صاحب صنعاء اور صاحب یمامہ)۔

اور یہ حدیث جس کی روایت امام بخاری نے عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: **"رأیت امرأة سوداء ثائرة الرأس خرجت من المدینة حتی قامت بمهیعة، فأولت أن وباء المدینة نقل إلی مهیعة وهي الجحفة"**[1] (میں نے ایک پراگندہ بال کالی عورت کو دیکھا کہ وہ مدینہ سے نکلی، اور مہیعہ میں ٹھہر گئی، میں نے اس کی یہ تعبیر کی کہ مدینہ کی وباء مہیعۃ یعنی جحفہ منتقل ہوگئی)۔

اور یہ حدیث بھی جس کی رایت امام بخاری نے حضرت ابوموسی سے کی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: **"رأیت في رؤیاي أني هززت سیفا فانقطع صدره ، فإذا هو ما أصیب من المؤمنین یوم أحد، ثم هززته أخری فعاد أحسن ما کان ، فإذا هو ما جاء الله به من الفتح واجتماع المؤمنین"**[2] (میں نے خواب میں دیکھا کہ میں نے تلوار کو حرکت دی تو اس کے اوپر کا حصہ ٹوٹ گیا، اس کی تعبیر یہ نکلی کہ اُحد کے دن مسلمانوں کو

= بخاری (الفتح ١٢/ ٤٢٣ طبع السّلفیہ) اور مسلم (٤/ ١٧٨١ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(١) حدیث ابن عمر: "رأیت امرأة سوداء ......" کی روایت بخاری (الفتح ١٢/ ٤٢٦ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

(٢) حدیث أبی موسی: "رأیت في رؤیاي أني هززت سیفا" کی روایت بخاری (الفتح ١٢/ ٤٢٧ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

اذیت اور تکلیف پہنچی، پھر میں نے دوسری بار تلوار کو حرکت دی تو وہ تلوار پہلے سے بہتر حالت میں ہوگئی، اس کی تعبیر وہ تھی جو اللہ تعالی نے فتح اور مسلمانوں کے غلبہ کی صورت میں عطا کی)۔

اور خواب صرف ایسے شخص کے سامنے بیان کیا جائے جو مشفق اور خیر خواہ ہو، اور خوابوں کے بارے میں صرف عقلمند دوست یا خیر خواہ ہی بتائے گا اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: **"قَالَ یَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْیَاکَ عَلٰی إِخْوَتِکَ فَیَکِیْدُوْا لَکَ کَیْدًا"**[1] (وہ بولے اے میرے پیارے بیٹے اپنے (اس) خواب کو اپنے بھائیوں کے سامنے نہ بیان کرنا ورنہ وہ تمہاری (ایذا) کے لئے کوئی چال چل کر رہیں گے)۔ اور اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے: **"لا تقص الرؤیا إلا علی عالم أو ناصح"**[2] (خواب صرف کسی عالم یا خیر خواہ کے سامنے بیان کیا جائے)، اسی طرح خواب ایسے شخص کے سامنے نہ بیان کیا جائے جو اس کی تاویل وتعبیر اچھی طرح نہ جانتا ہو، اس لئے کہ امام مالک کا قول ہے کہ خواب کی تعبیر وہی شخص بتائے جو اس کو اچھی طرح جانتا ہو، پس اگر اس میں کوئی خیر دیکھے تو اس کو بتادے اور اگر کوئی ناپسندیدہ چیز سمجھ میں آئے تب بھی اچھی بات کہے یا چپ رہے، ان سے سوال کیا گیا کہ کیا اس صورت میں خواب کی تعبیر خیر ہی سے کرے جب کہ ان کے نزدیک اس کی تعبیر ناپسندیدہ ہو، ان لوگوں کے اقوال کی بناء پر جنہوں نے کہا ہے کہ خواب کی جو تعبیر کی جائے گی وہی چیز وجود میں آئے گی؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ نہیں، پھر کہا کہ خواب نبوت کا ایک حصہ ہے، لہذا اس سے کھلواڑ

(١) سورۂ یوسف/ ٥۔

(٢) حدیث: "لا تقص الرؤیا إلا علی عالم أو ناصح" کی روایت ترمذی (٤/ ٥٣٧ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، اور فرمایا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

نہیں کیا جائے گا۔

خواب میں اگر کوئی شخص ناپسندیدہ چیز دیکھے، پھر وہ اس کے اور شیطان کے شر سے خدا کی پناہ مانگے ،اور تین بار تھوکے، اور کسی سے بیان نہ کرے، تو وہ خواب اس کو نقصان نہیں پہنچائے گا اور اگر خواب میں کسی پسندیدہ چیز کو دیکھے تو اس پر خدا کی حمد کرے، اور اس کو بیان کرے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے جسے امام بخاری نے عبدربہ بن سعید کے واسطہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا کہ میں نے ابوسلمہؓ سے سنا وہ فرمارہے تھے: میں ایسے خواب دیکھا کرتا تھا، جس سے میں بیمار ہوجایا کرتا تھا، یہاں تک کہ میں نے حضرت ابوقتادہؓ سے کہتے ہوئے سنا کہ میں خواب دیکھتا تھا جس سے میں بیمار ہوجاتا تھا، یہاں تک کہ میں نے نبی کریم ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا: ''**الرؤيا الحسنة من الله، فإذا رأى أحدكم مايحب فلا يحدث به إلا من يحب، وإذا رأى ما يكره فليتعوذ بالله من شرها ومن شر الشيطان وليتفل ثلاثاً، ولايحدث بها أحداً فإنها لن تضره**''[1] (اچھا خواب اللہ کی طرف سے ہوتا ہے، پس تم میں سے کوئی پسندیدہ چیز دیکھے تو اس کو اپنے پسندیدہ شخص سے ہی بیان کرے، اور جب کوئی ناپسندیدہ چیز دیکھے تو اس کے شر سے اور شیطان کے شر سے اللہ کی پناہ مانگے اور تین بار تھوک دے اور کسی سے بیان نہ کرے، تو وہ خواب اس کو نقصان نہیں پہنچا سکے گا)۔

اور اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے جسے بخاری نے ہی حضرت ابوسعید خدریؓ کے واسطہ سے روایت کی ہے: ''**إذا رأى أحدكم الرؤيا يحبها فإنها من الله فليحمد الله عليها وليحدث بها وإذا رأى غير ذلک مما يكره فإنما هي من الشيطان، فليستعذ من شرها ولايذكرها لأحد فإنها لن تضره**''[1] (جب تم میں سے کوئی پسندیدہ خواب دیکھے تو وہ اللہ کی طرف سے ہے، لہذا وہ اس پر اللہ کی حمد وثناء کرے، اور اس کو بیان کرے، اور اگر ناپسندیدہ خواب دیکھے تو یہ شیطان کی طرف سے ہے، لہذا وہ شیطان کے شر سے خدا کی پناہ طلب کرے، اور اس خواب کو کسی سے نہ بیان کرے، تو وہ خواب اس کو نقصان نہیں پہنچا سکے گا)۔

(۱) حدیث أبي قتادہ: ''الرؤيا الحسنة من الله...'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/۴۳۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) تفسیر القرطبی ۹/۱۲۶ طبع اول، فتح الباری ۱۲/۴۲۱، ۴۳۰ طبع الریاض، صحیح مسلم بشرح النووی ۱۵/۳۱، ۳۴، حدیث أبي سعید الخدری: ''إذا رأى أحدكم الرؤيا...'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/۴۳۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

رؤیت

تعریف:

۱-"رؤية" لغت میں نگاہ سے کسی شئ کا معلوم کرنا ہے، ابن سیدہ کہتے ہیں کہ "رؤية" آنکھ اور دل سے دیکھنا ہے۔

فقہاء کے یہاں اس کا اکثر استعمال معنی اول میں ہوتا ہے، جیسا کہ رؤیت ہلال، رؤیت مبیع اور شاہد کا شئ مشہود کی رؤیت وغیرہ اسی مفہوم میں ہے۔

جرجانی نے کہا: "رؤیت" نگاہ سے مشاہدہ کرنے کو کہتے ہیں، خواہ دنیا میں ہو یا آخرت میں[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-ادراک:

۲-"ادراک" اپنے وسیع معنی میں معرفت کا نام ہے، اس میں ادراک حسی اور معنوی دونوں شامل ہیں[۲]۔

اصطلاح میں ادراک نام ہے کسی شئ کی صورت کا ذہن میں آنا۔

اسی وجہ سے "ادراک" "رؤیت" سے عام ہے، اس لئے کہ ادراک نگاہ اور اس کے علاوہ دوسرے حواس کے ذریعہ بھی ہوتا ہے، اسی لئے ابن قدامہ کہتے ہیں کہ اس علم کا مدرک جس سے شہادت

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، الصحاح، التعریفات للجرجانی۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، الصحاح۔

حاصل ہوتی ہے، یہ ہیں رویت، (دیکھنا)، سماع (سننا)، شم (سونگھنا)، ذوق (چکھنا)، اور لمس (چھونا)[۱]۔

ب-نظر

۳-نظر: نگاہ یا اس کے علاوہ کسی دوسرے حاسہ کے ذریعہ کسی شئ کے ظاہر ہونے کو تلاش کرنا ہے، نظر بالقلب غور وفکر کے قبیل سے ہے، نظر اور رؤیت کے درمیان فرق یہ ہے کہ نظر: دیکھی جانے والی شئ کو دیکھنے کی کوشش میں اس کی جگہ پر نگاہ دوڑانا ہے، اور رؤیت دیکھی جانے والی شیء کا ادراک ہے، باقلانی کہتے ہیں کہ نظر وہ غور وفکر ہے جس سے یقین یا ظن غالب حاصل ہوتا ہے[۲]۔

شرعی حکم:

۴- طلب رؤیت کا شرعی حکم اس چیز کے اعتبار سے الگ الگ ہوتا ہے جس میں رؤیت استعمال کی جاتی ہے، کبھی رؤیت واجب علی الکفایہ ہوتی ہے، جیسے رمضان کے چاند کی رؤیت، جیسا کہ حنفیہ کا کہنا ہے، اور رؤیت کبھی مستحب ہوتی ہے، جیسے مخطوبہ (منگیتر) کو دیکھنا، کبھی حرام ہوتی ہے، جیسے اجنبی کے قابل ستر حصے کو دیکھنا اور کبھی مباح ہوتی ہے، جیسے عام اشیاء کو دیکھنا۔

اس کی تفصیل اسی بحث میں آئے گی۔

رویت سے متعلق احکام:

اجنبی اور محرم عورتوں کو دیکھنا:

۵- مرد کے لئے کسی عورت کا وہ حصہ جسے قابل ستر سمجھا جاتا ہے عمداً

(۱) المغنی ۹/۱۵۸ طبع الریاض۔

(۲) الفروق للعسکری ۶۷، کشاف اصطلاحات الفنون ۶/۱۳۸۶۔

دیکھنا حرام ہے خواہ وہ عورت محرم ہو یا اجنبیہ، اس میں اختلاف ہے کہ بدن کا کون سا عضو محرم کے حق میں قابل ستر ہے، کون سا عضو اجنبی کے حق میں قابل ستر ہے، البتہ ضرورت کے حالات کا استثناء ہے، جیسے برائے علاج یا برائے شہادت دیکھنا۔

اسی طرح عورت کے لئے کسی مرد کا وہ حصہ جسے قابل ستر سمجھا جاتا ہے عمداً دیکھنا حرام ہے، خواہ وہ مرد محرم ہو یا اجنبی، اس میں اختلاف ہے کہ مرد کے بدن کا کون سا حصہ محرم کے حق میں قابل ستر ہے اور کون سا حصہ اجنبی کے حق میں قابل ستر ہے۔

مرد کے لئے کسی بھی دوسرے مرد کے قابل ستر حصہ کو عمداً دیکھنا بھی حرام ہے، اسی طرح عورت کے لئے دوسری عورت کے قابل ستر حصہ کو عمداً دیکھنا حرام ہے۔

اس مسئلہ میں اصل اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**قُلْ لِلْمُؤْمِنِيْنَ يَغُضُّوْا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَ يَحْفَظُوْا فُرُوْجَهُمْ ذٰلِكَ أَزْكٰى لَهُمْ إِنَّ اللّٰهَ خَبِيْرٌ بِمَا يَصْنَعُوْنَ،وَ قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَ يَحْفَظْنَ فُرُوْجَهُنَّ وَلاَ يُبْدِيْنَ زِيْنَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا....**"[1] (آپ ایمان والوں سے کہہ دیجئے کہ اپنی نظریں نیچی رکھیں اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کریں، یہ ان کے حق میں زیادہ صفائی کی بات ہے، بے شک اللہ کو سب کچھ خبر ہے جو کچھ لوگ کیا کرتے ہیں، اور آپ کہہ دیجئے ایمان والیوں سے کہ اپنی نظریں نیچی رکھیں اور اپنی شرم گاہوں کی حفاظت رکھیں اور اپنا سنگار ظاہر نہ ہونے دیں مگر ہاں جو اس میں سے کھلا ہی رہتا ہے)۔

اور اس لئے بھی کہ نبی ﷺ کا حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ سے یہ فرمانا کہ: "**يا أسماء: إن المرأة إذ بلغت المحيض لم تصلح أن يرى منها إلا هذا و هذا" وأشار إلى وجهه و كفيه**"[1] (اے اسماء! عورت جب بالغ ہو جائے تو یہ درست نہیں ہے کہ اس کے جسم کے کسی حصہ کو دیکھا جائے، سوائے اس کے اور اس کے اور آپ ﷺ نے چہرے اور دونوں ہتھیلیوں کی طرف اشارہ فرمایا)۔

اور غیر قابل ستر حصہ کی طرف شہوت کے ساتھ عمداً دیکھنا حرام ہے، خواہ یہ دیکھنا، مرد کا کسی عورت کو ہو یا اس کے برعکس، اس لئے کہ یہ باعث فتنہ ہے، چنانچہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**يا علي لا تتبع النظرة النظرة فإن لك الأولى وليست لك الآخرة**"[2] (اے علی! ایک نگاہ کے بعد دوبارہ مت دیکھو، اس لئے کہ پہلی نگاہ تو معاف ہے لیکن دوسری نہیں)۔ اسی طرح ایک روایت یہ ہے کہ فضل بن عباس حج میں رسول اللہ ﷺ کے ردیف تھے، اسی اثناء میں ایک خثعمیہ عورت آئی اور آپ سے مسئلہ دریافت کرنے لگی، فضل بن عباس ان کی طرف دیکھنے لگے، وہ بھی ان کی طرف دیکھنے لگی، تو نبی کریم ﷺ نے فضل بن عباس کے چہرہ کو اس عورت کی طرف سے پھیر دیا[3]، ایک روایت میں ہے کہ آپ ﷺ سے حضرت عباسؓ نے کہا کہ آپ نے اپنے چچازاد بھائی کے چہرے کو موڑ دیا، آپ نے فرمایا کہ میں نے ایک نوجوان

(۱) سورۂ نور/ ۳۰، ۳۱۔

(۱) حدیث: "يا أسماء، إن المرأة إذا بلغت......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۵۸ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور انہوں نے کہا کہ یہ مرسل ہے، خالد بن دریک کی ملاقات حضرت عائشہؓ سے نہیں ہے۔

(۲) حدیث: "يا علي لا تتبع النظرة النظرة......" کی روایت ترمذی (۵/ ۱۰۱ طبع الحلبی) نے حضرت بریدہؓ سے کی ہے، اور ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن غریب ہے۔

(۳) حدیث: "الفضل بن العباس مع الخثعمية" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۷۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۷۳ طبع الحلبی) نے حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے کی ہے۔

لڑکے اور نوخیز لڑکی کو دیکھا تو ان دونوں کے بارے میں شیطان سے مطمئن نہیں ہوا[1]۔

اس کے ساتھ ہی یہ معروف ہے کہ میاں بیوی میں سے ہر ایک کے لئے فی الجملہ دوسرے کے ستر دیکھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، لہذا ان دونوں میں سے ہر ایک کے لئے دوسرے کے پورے بدن کا دیکھنا جائز ہے۔

اور فی الجملہ کسی انسان کا اپنے قابل ستر عضو کی طرف دیکھنا جائز ہے[2]۔

تفصیل اصطلاح: ''اجنبی''، ''انوثۃ''،'' حجاب''،'' ستر العورۃ''،''عورۃ''،اور'' نظر''میں دیکھی جائے۔

مخطوبہ (منگیتر) کو دیکھنا:

۶-اصل یہ ہے کہ اجنبی عورت کو عمداً دیکھنا حرام ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے:''قُلْ لِلْمُؤْمِنِيْنَ يَغُضُّوْا مِنْ أَبْصَارِهِمْ''[3] (آپ ایمان والوں سے کہہ دیجئے کہ اپنی نظریں نیچی رکھیں)، لیکن جو نکاح کرنا چاہتا ہو اس کے لئے اس عورت کو دیکھنا جائز ہے، جس سے نکاح کا ارادہ ہے، بلکہ مسنون ہے، کیونکہ نبی کریم ﷺ نے مغیرہ بن شعبہ سے اس وقت جب کہ انہوں نے ایک عورت کو نکاح کا پیغام دیا تھا، فرمایا: ''**انظر إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما**''[4] (اس کو دیکھ لو، اس لئے کہ دیکھ لینا تم دونوں کے درمیان موافقت برقرار رہنے کے لئے زیادہ بہتر ہوگا)، بلکہ اگر ضرورت پڑے تو بار بار بھی دیکھنا جائز ہے، تاکہ اس کی شکل وصورت زیادہ واضح ہوکر سامنے آجائے، اور نکاح کے بعد کوئی ندامت نہ ہو، کیونکہ عام طور پر پہلی نگاہ سے مقصود حاصل نہیں ہوتا ہے یہ فی الجملہ ہے[1]، اس کی تفصیل اصطلاح ''خطبہ'' میں ہے۔

تیمّم کرنے والے کا پانی کو دیکھنا:

۷- جو شخص پانی موجود نہ ہونے کی صورت میں نماز کے لئے تیمّم کرے، پھر نماز شروع کرنے سے قبل پانی دیکھ لے، اور اس کے استعمال کی قدرت بھی ہو تو اس کا تیمّم باطل ہوجائے گا، اور وضو کرنا اس پر واجب ہوگا، کیونکہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے:''**إن الصعيد الطيب طهور المسلم وإن لم يجد الماء عشر سنين**''[2] (پاک مٹی مسلمان کو پاک کرنے والی ہے، خواہ وہ دس سال تک پانی نہ پائے)۔

مالکیہ نے تیمّم باطل ہونے کے لئے یہ قید لگائی ہے کہ وقت میں اتنی گنجائش ہو کہ پانی کے استعمال کے بعد ایک رکعت نماز ادا کی جاسکے، ورنہ تیمّم باطل نہ ہوگا۔

ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن کی رائے ہے کہ پانی کے پائے جانے کے باوجود اصلاً تیمّم ختم نہیں ہوگا، اس لئے کہ طہارت صحیح ہونے کے بعد صرف حدث ہی کی وجہ سے ختم ہوتی ہے، اور پانی کا پایا جانا حدث

---

(۱) اس حدیث کی روایت ترمذی (۳/ ۲۲۴ طبع الحلبی) نے کی ہے اور انہوں نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۳۳ اور اس کے بعد کے صفحات، الدسوقی ۱/ ۲۱۴ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۸، ۱۲۹، المغنی ۶/ ۵۵۴ اور اس کے بعد کے صفحات، القرطبی ۱۲/ ۲۲۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) سورۂ نور ر ۳۰۔

(۴) حدیث:''أنظر إليها، فإنه أحرى أن يؤدم بينكما......'' کی روایت ترمذی (۳/ ۳۹۷ طبع الحلبی) نے کی ہے اور کہا کہ یہ حدیث حسن ہے۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۸، المغنی ۶/ ۵۵۲، ۵۵۳، الدسوقی ۲/ ۲۱۵۔

(۲) حدیث:''إن الصعيد الطيب طهور السملم و إن لم......'' کی روایت ترمذی (۱/ ۲۱۲ طبع الحلبی) اور حاکم (۱/ ۱۷۶، ۱۷۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابوذرؓ سے کی ہے، اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

نہیں ہے[۱] اس کی تفصیل ''حدث''، ''وضو''، ''تیمّم'' اور ''صلاۃ'' کی اصطلاح میں ہے۔

مبیع کو دیکھنا:

۸- بیع (خرید وفروخت) کی شرائط میں سے ایک شرط مبیع کا علم ہونا ہے، مبیع کا علم نہ ہونے کی صورت میں بیع درست نہ ہوگی، اللہ تعالیٰ کا یہ قول: ''وَأَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ''[۲] (اور اللہ نے بیع کو حلال کیا) مبیع کے علم ہونے کے ساتھ خاص ہے۔

اور جن امور سے مبیع کا علم ہوتا ہے ان میں وہ ''رؤیت'' بھی ہے جو عقد بیع کے ساتھ ہو، لہذا عقد کے وقت دونوں فریق اگر مبیع کو دیکھ لیں تو بیع لازم ہوجائے گی، اور اس میں خیار رؤیت نہیں ہوگا، یہ مسئلہ متفق علیہ ہے، اور عقد سے متصل رؤیت کے قائم مقام اتنی مدت پہلے والی رؤیت ہوسکتی ہے جس مدت میں عام طور پر مبیع میں کوئی ظاہری تغیر واقع نہ ہوتا ہو، اس لئے کہ اس رؤیت کے ذریعہ بھی مبیع کا علم حاصل ہوجاتا ہے، یہ ایسا ہی ہوگیا جیسا کہ اگر معاملہ کرتے وقت فریقین مبیع کا مشاہدہ کرتے، دراصل اس مسئلہ میں شرط مبیع کا علم ہے، اور رؤیت صرف ذریعۂ علم ہے، اور اس مدت کی کوئی حد نہیں ہے، جس میں کہ مبیع ظاہراً نہیں بدلتی ہے، کیونکہ بعض مبیع کے اندر جلد تغیر ہوجاتا ہے، بعض میں تاخیر سے تغیر ہوتا ہے اور بعض میں ان دونوں کے درمیان تغیر ہوتا ہے، اس لئے مبیع کے حسب حال اس میں اعتبار کیا جائے گا، اگر مبیع کو ایسی حالت میں پائے کہ اس میں کوئی تغیر نہیں ہوا ہو تو یہ بیع لازم ہوجائے گی، اور اس میں خیار حاصل نہ ہوگا، اور اگر جس حالت میں مبیع کو دیکھا تھا، اس سے بدلی ہوئی حالت میں پائے تو خریدار کو خیار حاصل ہوگا۔

عقد سے قبل کی رؤیت کی بنیاد پر بیع جائز ہوجائے گی، یہ رائے حنفیہ اور مالکیہ کی ہے، اور یہی شافعیہ اور حنابلہ کا راجح مذہب ہے۔

شافعیہ میں سے ابوالقاسم انماطی کہتے ہیں: امام شافعی کے قول جدید کے مطابق یہ بیع جائز نہ ہوگی، یہاں تک کہ فریقین معاملہ کے وقت مبیع کو دیکھ لیں، اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے اور یہی حکم اور حماد سے منقول ہے، اس لئے کہ رؤیت عقد میں شرط ہے، اور عقد درست ہونے کے لئے جو چیز شرط ہو اس کا بوقت عقد موجود ہونا ضروری ہے، جیسا کہ نکاح میں شہادت ہے،[۱] اس کی تفصیل اصطلاح ''خیار الرؤیۃ'' میں ہے۔

قابل اعتبار رؤیت:

۹- مبیع کی رؤیت میں اس کے مقصود اصلی کے علم کا اعتبار کیا جائے گا جو حسب مقاصد الگ الگ ہوگا، یہی وجہ ہے کہ مبیع کے تمام اجزاء کی رؤیت ضروری نہیں ہے، بلکہ اتنے حصہ کی رؤیت کافی سمجھی جائے گی جس سے بقیہ حصے معلوم ہوجائیں، اور مقصود اصلی کا علم ہوجائے، کبھی کبھی مبیع کے تمام اجزاء کی رؤیت ممکن نہیں ہوتی، جیسے مبیع اگر غلہ کا ڈھیر ہو تو اس ڈھیر کے تمام دانوں کی رویت ممکن نہیں، اس لئے اتنے حصے کی رؤیت کافی ہوگی، جس سے مقصود حاصل ہوجائے، لہذا جب ایسی صورت ہو تو جو حصے دیکھے نہیں گئے ہیں وہ دیکھے ہوئے حصوں کے تابع ہوجائیں گے۔

اس مسئلہ میں اصل یہ ہے کہ مبیع یا تو ایک شیٔ ہوگی یا متعدد اشیاء،

---

(۱) البدائع ۱/ ۷۵، الدسوقی ۱/ ۱۵۸، ۱۵۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۸، أسنی المطالب ۱/ ۸۸، المغنی ۱/ ۲۶۸، ۲۶۹، القواعد لابن رجب ر ۱۰۔

(۲) سورۂ بقرہ ر ۲۷۵۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۹۲، ۲۹۳، ابن عابدین ۴/ ۶۹، جواہر الإکلیل ۲/ ۹، الدسوقی ۳/ ۲۴، مغنی المحتاج ۲/ ۱۸، ۱۹، المہذب ۱/ ۲۷۱، المغنی ۳/ ۵۸۳، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۱۴۶۔

اگر مبیع ایک شئ ہو تو بعض حصہ کی رؤیت کافی ہوگی جس سے مقصود کا پتہ چل جائے، مثلاً مبیع اگر گھوڑا یا خچر یا گدھا ہو تو اس کے چہرے اور آخر حصہ کی رؤیت کافی ہوگی، اس لئے کہ چہرہ اور جسم کا آخری حصہ اس قسم کے جانوروں میں عضو مقصود ہے، اور اگر مبیع دودھ دینے والی گائے ہو تو اس میں ان دونوں کے ساتھ تھن بھی دیکھا جائے گا، اور اسی طرح دوسری چیزیں۔

اور اگر مبیع متعدد اشیاء ہوں تو اگر اس کے افراد یکساں ہوں جس کو فقہاء مثلی سے تعبیر کرتے ہیں، اور جس کی علامت یہ ہے کہ اسے بطور نمونہ کے پیش کیا جاتا ہے، جیسے کیلی اور وزنی اشیاء تو اس کے بعض کی رؤیت کافی ہوگی، إلا یہ کہ باقی حصے اس سے زیادہ ردی ہوں جو دیکھے گئے ہیں، تو وقت مشتری کو خیار حاصل ہوگا، اور اگر مبیع متعدد کپڑے ہوں، اور وہ ایک ہی طرز کے ہوں، عموماً ان میں کوئی فرق نہ ہو اس طرح کہ اس میں سے ہر ایک یکساں قیمت میں فروخت کیا جاتا ہو، تو اس میں ابن عابدین نے اس بات کو ترجیح دی ہے کہ ان میں سے کسی ایک کپڑے کا دیکھ لینا کافی ہوگا، اس لئے کہ ایسے تاجروں کے عرف میں کپڑے نمونہ دکھا کر فروخت کئے جاتے ہیں، وہ اشیاء جن کے افراد عددی ہوں، اور یکساں سائز کے ہوں اور ان میں کوئی فرق بھی نہ ہو، جیسے اخروٹ تو ان میں بعض کی رؤیت کل کے لئے کافی ہوگی، اس لئے کہ چھوٹے اور بڑے ایک دوسرے سے قریب قریب ہوتے ہیں اور ان میں عرف وعادت کے لحاظ سے فرق ناقابل اعتبار ہوتا ہے، یہی رائے اصح ہے، البتہ امام کرخی کا اس میں اختلاف ہے، انھوں نے اخروٹ کو متفاوت عددی اشیاء سے ملحق کیا ہے، کیونکہ بڑے اور چھوٹے میں فرق ہوتا ہے، اور ان کے نزدیک خریدار کو خیار حاصل ہوگا۔

اور اگر مبیع کے افراد میں باہم فرق ہو، جن کو فقہاء ''ذوات القیم'' سے تعبیر کرتے ہیں، اور جن کو ''عددیات متفاوتۃ'' بھی کہا جاتا ہے، اور نمونہ کے ذریعہ ان کی خرید و فروخت نہیں کی جاتی ہے، جیسے چوپائے، اور ایسے کپڑے جن میں باہم فرق ہو اور اس طرح کی دیگر چیزیں تو ان میں ایک شئ کے اس حصہ کی رؤیت ضروری ہوگی، جس سے مقصود کا علم حاصل ہو جائے، یا اگر مبیع ان متفاوت اشیاء میں سے ایک سے زائد ہو تو مقصود کا علم حاصل کرنے کے لئے ہر ایک کا دیکھنا ضروری ہوگا، جیسے متعدد چوپائے۔

یہ حنفیہ کا مذہب ہے، بقیہ مذاہب میں بھی فی الجملہ یہی حکم ہے[1]، البتہ مذاہب میں اور خود ایک مذہب کے فقہاء میں اس کی تحدید کے بارے میں اختلاف ہے جس کے ذریعہ مقصود حاصل ہو اور جس کی رؤیت کافی ہو، اس کی تفصیل اصطلاح ''خیار الرؤیۃ'' میں ہے۔

مشہود بہ (جس چیز کی شہادت دی جائے) کو دیکھنا:

۱۰ - اداء شہادت کی ایک شرط یہ ہے کہ شاہد اداء شہادت کے وقت مشہود بہ کو جانتا ہو۔

چنانچہ شاہد کے لئے شہادت دینا درست نہیں ہے الا یہ کہ اسے رؤیت یا سماع کے ذریعہ اس کا علم ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَلَاتَقْفُ مَالَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُوْلًا''[2] (اور اس چیز کے پیچھے مت ہولیا کر جس کے بارے میں تجھے علم (صحیح) نہ ہو، بیشک

(۱) ابن عابدین ۴/ ۶۵، ۶۶، ۶۷، البدائع ۵/ ۲۹۳، ۲۹۴، الہدایہ وشروحہا ۵/ ۵۳۶، ۵۳۷، شائع کردہ دار إحیاء التراث، الدسوقی ۳/ ۲۴، الحطاب والمواق بہامشہ ۴/ ۲۹۳، ۲۹۴، مغنی المحتاج ۲/ ۱۹، ۲۰، کشاف القناع ۳/ ۱۶۳، المغنی ۳/ ۵۸۱۔

(۲) سورۂ إسراء/ ۳۶۔

کان اور آنکھ اور دل ان کی پوچھ ہر شخص سے ہوگی)۔ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے وہ کہتے ہیں: رسول اللہ ﷺ کے سامنے ایک ایسے شخص کا تذکرہ ہوا جو گواہی دیا کرتا تھا، تو آپ نے مجھ سے فرمایا: "**يا ابن عباس لاتشهد إلا على مايضيء لك كضياء هذه الشمس**"(۱) (اے ابن عباس! گواہی صرف اس چیز کی دو جو تمہارے سامنے اس سورج کی روشنی کی طرح واضح ہو)، اور رسول اللہ ﷺ نے اپنے دست مبارک سے سورج کی طرف اشارہ فرمایا۔

مشہود بہ کے علم کا ایک ذریعہ رؤیت ہے، لہذا اگر مشہود بہ افعال میں سے ہو، جیسے غصب، اتلاف، زنا، شراب نوشی اور دیگر تمام افعال، اسی طرح دیکھی جانے والی صفات ہوں، جیسے مبیع میں عیوب اور اس جیسی چیزیں، جو صرف رؤیت ہی کے ذریعہ معلوم ہوسکتی ہیں، تو ان میں گواہ بننے کے لئے رؤیت شرط ہوگی، اس لئے کہ رؤیت کے بغیر ان چیزوں میں اداء شہادت قطعاً ممکن نہیں، اور یہ متفق علیہ مسئلہ ہے۔

اور اگر مشہود بہ اقوال میں سے ہو جیسے بیع اور اجارہ وغیرہ کے معاملات تو ذرائع علم کی شرائط کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ کیا متعاقدین کی باتیں سننے کے ساتھ ان کو دیکھنا بھی ضروری ہے؟ یا صرف ان کی بات سن لینا کافی ہے اگر گواہ متعاقدین کو پہچانتا ہو اور اس کو یقین ہو کہ یہ انہی دونوں کا کلام ہے تو مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک سننا کافی ہوگا، اور متعاقدین کی رؤیت کا اعتبار نہیں ہوگا، اسی قول کو ابن عباسؓ، زہری، ربیعہ، لیث، شریح، عطاء اور ابن ابی لیلی نے اختیار کیا ہے، اس لئے کہ شاہد مشہود علیہ (جس کے خلاف گواہی دی جائے) کو یقینی طور پر جانتا ہے، لہذا اس کی شہادت اس کے خلاف اسی طرح جائز ہے جس طرح اس کے دیکھنے کی صورت میں جائز ہوتی۔ لیکن صرف اسی شخص کے لئے شہادت دینا جائز ہوگا جو مشہود علیہ کو یقینی طور پر پہچانتا ہو، اور کبھی کبھی سماع سے یقینی طور پر علم حاصل ہوجاتا ہے اور شریعت نے اس کو معتبر مانا ہے، اس لئے کہ بغیر رؤیت کے روایت کرنے کو جائز قرار دیا ہے لہذا اندھے کی روایت اور اس شخص کی روایت جو ازواج مطہرات سے روایت کرے، حالانکہ ان کا محرم نہ ہو قابل قبول ہے۔

اور حنفیہ کے یہاں اصل یہ ہے کہ مشہود بہ میں افعال کی طرح اقوال میں بھی سماع کے ساتھ رؤیت شرط ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک گواہ بننے کی ایک شرط یہ ہے کہ مشہود بہ کو بذات خود دیکھ کر گواہ بنے، دوسرے کا دیکھنا کافی نہیں ہے، البتہ بعض خاص اشیاء میں لوگوں سے سن کر بھی گواہ بننا جائز ہے، جیسے نکاح، نسب اور موت میں، گواہ بننے کے لئے معائنہ کی جو شرط رکھی گئی ہے، اس کی دلیل نبی کریم ﷺ کا وہ قول ہے جو آپ ﷺ نے حضرت ابن عباسؓ سے فرمایا تھا: "**يا ابن عباس، لاتشهد إلا على مايضيئ لك كضياء هذه الشمس**" (اے ابن عباس! شہادت صرف انہی چیزوں کی دو جو تمہارے سامنے اس سورج کی روشنی کی طرح روشن ہو)، اور رسول اللہ ﷺ نے اپنے دست مبارک سے سورج کی طرف اشارہ فرمایا، سورج جیسا علم بغیر خود مشاہدہ کے نہیں ہوسکتا، یہی وجہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک اندھے کی شہادت قابل قبول نہیں ہے، خواہ وہ گواہ بننے کے وقت بینا ہو یا نہ ہو، اور امام ابو یوسف کے نزدیک نابینا شاہد اگر گواہ بننے کے وقت بینا ہو تو اس کی

---

(۱) حدیث: "عن ابن عباس قال: ذكر عند رسول الله ﷺ الرجل......" کی روایت حاکم (۴/ ۹۸، ۹۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، ذہبی نے اس کو المستدرک کی اپنی تلخیص میں ضعیف قرار دیا ہے، اور اسی طرح حافظ ابن حجر نے التلخیص (۴/ ۱۹۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

شہادت قبول کی جائے گی۔

حنفیہ نے کہا کہ اگر کوئی پردے کی اوٹ سے کوئی بات سنے تو اس کے لئے اس کی شہادت دینا جائز نہیں ہے، اگر کوئی شخص قاضی کے سامنے وضاحت کرتے ہوئے یہ کہے کہ میں نے فلاں کو فروخت کرتے ہوئے سنا، لیکن میں نے بوقت تکلم اس کو دیکھا نہیں ہے، تو قاضی اس کو قبول نہیں کرے گا، اس لئے کہ ایک آواز کا انداز دوسرے کے مشابہ ہوتا ہے۔

اور حنفیہ نے اس اصول سے اس صورت کو مستثنی قرار دیا ہے، جب کہ مشہود علیہ (جس کے خلاف گواہی دی جارہی ہو) گھر میں داخل ہو، اور شاہد کو معلوم ہو کہ گھر میں اس کے سوا کوئی نہیں ہے، پھر وہ دروازہ پر بیٹھ جائے، اور اس کے علاوہ گھر میں کوئی دوسرا راستہ بھی نہ ہو، پھر وہ گھر میں داخل ہونے والے کا اقرار سن لے حالانکہ وہ اس کو دیکھ نہ رہا ہو، اس صورت میں صرف سن لینے کی وجہ سے اس کے خلاف شہادت دینا جائز ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں علم حاصل ہوجاتا ہے۔

شافعیہ نے کہا کہ اسی طرح اقوال مثلاً بیع وغیرہ کی شہادت میں افعال کی شہادت کی طرح سماع کے ساتھ ساتھ رؤیت بھی ضروری ہے، اس لئے ان میں محض آواز پر اعتماد کرتے ہوئے بہرے اور نابینا کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ آواز ایک دوسرے کے مشابہ ہوتی ہے، اور اس میں التباس کا اندیشہ رہتا ہے۔

اور بعض شافعیہ نے اس جیسی صورت کا استثناء کیا ہے، جس کا ذکر حنفیہ نے کیا ہے، لیکن اکثر شافعیہ نے اس استثناء سے انکار کیا ہے [۱]۔

(۱) الہدایہ وشروحہا فتح القدیر والعنایہ ۶/ ۴۶۲، ۴۶۳، بدائع الصنائع ۶/ ۲۶۶، ۲۶۸، الدسوقی ۴/ ۱۶۷، أسنی المطالب ۴/ ۳۶۴، مغنی المحتاج ۴/ ۴۴۶، المغنی ۹/ ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۸۹۔

اس مسئلہ میں اختلاف وتفصیل ہے جس کے لئے اصطلاح ''شہادۃ'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

قاضی کا فریقین کو دیکھنا:

۱۱ - نابینا شخص کے قضاء کے صحیح ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جیسا کہ قضاء علی الغائب کے مسئلہ میں اختلاف ہے۔

اس کی تفصیل ''قضاء''، ''عمی'' اور ''غیبۃ'' کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

رؤیت کا اثر:

۱۲ - بعض احکام میں رؤیت مؤثر ہوتی ہے، جن میں سے چند درج ذیل ہیں:

الف - رمضان کے چاند کی رؤیت کی وجہ سے روزہ واجب ہوجاتا ہے، اور شوال کے چاند کی رؤیت کی وجہ سے روزہ توڑنا ضروری ہوجاتا ہے [۱]، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"صوموا لرؤيته، و أفطروا لرؤيته، فإن غمي عليكم الشهر فعدوا له ثلاثين"** [۲] (چاند دیکھ کر روزہ رکھو اور چاند دیکھ کر روزہ توڑ دو، اور اگر آسمان ابر آلود ہو تو تیس دن پورے کرو)، اس کی تفصیل اصطلاح ''رؤیۃ الہلال'' میں دیکھی جائے۔

ب - منکر یعنی خلاف شرع عمل دیکھنے کی وجہ سے اس کو روکنا اور اسے مٹانے کی کوشش کرنا واجب ہوجاتا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: "**وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ**

(۱) المغنی ۳/ ۸۹، ۹۰۔

(۲) حدیث: "صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۱۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۷۶۲ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ"[۱] (اورضرور ہے کہ تم میں ایک ایسی جماعت رہے جو نیکی کی طرف بلایا کرے اور بھلائی کا حکم دیا کرے اور بدی سے روکا کرے)۔اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے :

"من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان"[۲] (تم میں سے کوئی اگر منکر کو دیکھے تو اسے چاہئے کہ اپنے ہاتھ سے اس کو مٹادے، اگر ایسا نہیں کرسکتا ہے تو زبان سے، اور اگر یہ بھی نہیں ہوسکتا ہے تو دل سے برا سمجھے اور یہ ایمان کا سب سے کمزر درجہ ہے)۔

اس کے ساتھ ساتھ یہ ملحوظ رہے کہ جس منکر کا بدلنا واجب ہے اس کے منکر ہونے پر اجماع ہو، اور یہ بھی ملحوظ رہے کہ منکر کے بدلنے کی کوشش کی صورت میں کوئی فتنہ پیدا نہ ہو، اور ان حالات کو بھی ملحوظ رکھا جائے جو حدیث میں مذکور درجات میں سے ہر درجہ کے ساتھ ہم آہنگ ہوں، یعنی پہلے ہاتھ سے پھر زبان سے اور پھر دل سے[۳]، اس کی تفصیل اصطلاح "امر بالمعروف" میں دیکھی جائے۔

ج-مسجد حرام کی رؤیت کے وقت دعا کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ بیت اللہ کو دیکھنے کے وقت دعا مقبول ہوتی ہے[۴]، حضرت ابن عمرؓ کی نظر جب بیت اللہ پر پڑتی تھی تو وہ کہتے: "باسم الله و الله أكبر"۔

افضل تو یہی ہے کہ دعاء ماثور پڑھی جائے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کی نگاہ جب بیت اللہ پر پڑتی تھی تو آپ اپنے دونوں

(۱) سورۂ آل عمران/۱۰۴۔

(۲) حدیث:"من رأى منكم منكرا فليغيره بيده،فإن...." کی روایت مسلم (۱/۶۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے۔

(۳) إحیاء علوم الدین ۲/ ۳۱۲، ۳۱۹۔

(۴) الہدایہ وفتح القدیر ۲/ ۳۵۲، ۳۵۳۔

دست مبارک کو اٹھاتے اور فرماتے: "اللهم زد هذا البيت تشريفا وتكريما وتعظيما ومهابة، وزد من شرفه وكرمه ممن حجه أو اعتمره تشريفا وتكريما وتعظيما وبرا"[۱] (اے اللہ اس گھر کی عزت وشرف، تکریم وتعظیم اور ہیبت کو مزید بڑھادے، اور اس شخص کی شرافت وکرامت میں اضافہ فرما جو بیت اللہ کا حج یا عمرہ عزت وشرافت اور تعظیم وتکریم کے ساتھ کرے)۔

د- بیع کے مکمل ہونے کے بعد اگر مبیع میں کوئی عیب نظر آئے تو خریدار کو عیب کی وجہ سے رد کرنے کا خیار حاصل ہوگا[۲] اس کی تفصیل اصطلاح "خیار العیب" میں دیکھی جائے۔

(۱) حدیث:"كان إذا رأى البيت رفع يديه و قال: اللهم زد هذا البيت......" کی روایت امام شافعی نے المسند (۱/ ۳۳۹، ترتیب السندی طبع مطبعۃ السعادۃ) میں کی ہے، اور ابن حجر نے کہا: یہ حدیث معضل ہے، اس کی سند میں ابن جریج اور نبی اکرم ﷺ کے درمیان دو راوی ساقط ہیں، جیسا کہ التلخیص (۲/ ۲۴۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۷۲۔

رؤیت الہلال

تعریف:

۱-رؤیت آنکھ اور دل سے دیکھنا ہے، یہ "رأی" کا مصدر ہے، رؤیت بالعین متعدی بیک مفعول ہوتا ہے، اور رؤیت اگر علم کے معنی میں ہوتو متعدی بدو مفعول ہوتا ہے[1]۔

درحقیقت رؤیت کی اضافت جب اعیان کی طرف ہوتو رؤیت بالبصر مراد ہوتی ہے، جیسے رسول پاک ﷺ کا یہ قول: "**صوموا لرؤيته و أفطروا لرؤيته**"[2] (یعنی روزہ کا آغاز چاند دیکھ کر کرو اور چاند دیکھ کر روزہ توڑ دو)، اور کبھی کبھی مجازاً رؤیت سے علم بھی مراد ہوتا ہے[3]۔

"**وتراءى القوم**" یعنی بعض نے بعض کو دیکھا، اور" **تراءينا الهلال**" یعنی ہم لوگوں نے چاند دیکھا۔

ہلال کے کئی معانی ہیں، جن میں سے یہ ہے: ہر قمری مہینہ کی پہلی اور دوسری رات کے چاند کو ہلال کہتے ہیں، اور ایک قول ہے کہ تیسری رات کے چاند کو بھی ہلال کہتے ہیں، اور ۲۶ ویں اور ۲۷ ویں

(۱) لسان العرب مادہ: "رأی"۔

(۲) حدیث: "صوموا لرؤيته و أفطروا لرؤيته" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱۹/۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۷۶۲/۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) الکلیات لابی البقاء الکفوی (معجم فی المصطلحات والفروق اللغویہ)، لسان العرب لابن منظور، مادہ: "رأی"۔

رات کے چاند کو بھی ہلال کہا جاتا ہے، کیونکہ ابتداء مہینہ میں ہلال کا جو حجم ہوتا ہے اسی کے بقدر ان راتوں میں بھی ہوتا ہے۔

ایک قول ہے کہ جب تک چاند کی روشنی رات کی تاریکی کو دور نہ کردے اس وقت تک اس کو ہلال ہی کہا جائے گا، اور ایسا ساتویں رات میں ہوتا ہے[1]۔

رؤیت ہلال کا مقصود: گزشتہ مہینہ کی ۲۹ ویں تاریخ کو سورج غروب ہونے کے بعد کوئی ایسا شخص آنکھ سے چاند دیکھے جس کی بات معتبر اور اس کی شہادت قابل قبول ہو تو اس کے دیکھنے کی وجہ سے مہینہ کا آغاز ہوجائے گا۔

شرعی حکم:

رؤیت ہلال کا اہتمام:

۲-چونکہ رؤیت ہلال سے بعض عبادات کے اوقات متعلق ہیں، اس لئے مسلمانوں کو یہ حکم دیا گیا ہے کہ اس کو دیکھنے کی کوشش کریں، خاص طور پر رمضان کے آغاز کو جاننے کے لئے شعبان کی ۳۰ ویں تاریخ کی شب میں اور رمضان کے ختم ہونے اور شوال کے آغاز کو جاننے کے لئے رمضان کی ۳۰ ویں تاریخ کی شب میں اور ذی الحجہ کے آغاز کو جاننے کے لئے ذی قعدہ کی تیسویں تاریخ کی شب میں چاند دیکھنا ضروری ہوجاتا ہے، کیونکہ یہ تینوں مہینے ایسے ہیں جن سے اسلام کے دو رکن: روزہ اور حج متعلق ہیں، اور اس لئے بھی کہ عیدالفطر اور عیدالاضحیٰ کی تعیین بھی رؤیت ہلال ہی پر منحصر ہے۔

خود نبی پاک ﷺ نے چاند دیکھنے کے اہتمام کی تاکید فرمائی، حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته، فإن غبي عليكم فأكملوا**

(۱) الصحاح للجوہری، مادہ: "ہلال"، لسان العرب لابن منظور، مادہ: "ہلل"۔

عدة شعبان ثلاثين"[1] (چاند دیکھ کر روزہ رکھو اور چاند دیکھ کر روزہ توڑ دو، اور اگر چاند نہ دیکھ سکو تو شعبان کے ۳۰ دن مکمل کرو)۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**الشهر تسع و عشرون ليلة، فلا تصوموا حتى تروه فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين**"[2] (مہینہ ۲۹ دن کا بھی ہوتا ہے، لہذا جب تک چاند دیکھ نہ لو، روزہ نہ رکھو، اور اگر چاند نہ دیکھ سکو تو ۳۰ کی گنتی مکمل کرلو)۔

پہلی حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ رمضان کا روزہ یا تو چاند دیکھ کر واجب ہوتا ہے یا شعبان کے ۳۰ دن مکمل ہونے کے بعد، اور شوال کے چاند کو دیکھ کر یا رمضان کے ۳۰ دن پورے کرنے کے بعد افطار کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

اور دوسری حدیث میں مطلع صاف ہونے کی صورت میں چاند دیکھنے یا شعبان کے پورا کرنے سے قبل رمضان کا روزہ رکھنے سے منع کیا گیا ہے۔

نبی کریم سے منقول ایک حدیث میں رمضان کی خاطر شعبان کے چاند دیکھنے کے اہتمام کا حکم فرمایا گیا ہے، آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "**أحصوا هلال شعبان لرمضان**"[3] (رمضان کے لئے شعبان کے چاند کو شمار کیا کرو)، ایک دوسری حدیث میں رمضان کے

(۱) حدیث: "**صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته**......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۱۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۷۶۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے اور مسلم کا لفظ "غمّي" ہے۔

(۲) حدیث: "**الشهر تسع و عشرون ليلة**..." کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۱۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۷۵۹ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۳) حدیث: "**أحصوا هلال شعبان لرمضان**......" کی روایت ترمذی (۳/ ۶۲ طبع الحلبی) اور حاکم (۱/ ۴۲۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

آغاز کو یقینی بنانے کے لئے شعبان کے مہینے کا خیال رکھنے کی وضاحت آئی ہے، حضرت عائشہؓ سے مروی ہے: "**كان النبي ﷺ يتحفظ من شعبان مالا يتحفظ من غيره، ثم يصوم لرؤية رمضان فإن غم عليه عد ثلاثين يوما ثم صام**"[1] (نبی کریم ﷺ شعبان کے مہینہ کا جتنا خیال رکھتے تھے اتنا دوسرے مہینوں کا نہیں رکھتے تھے، پھر رمضان کا چاند دیکھ کر روزہ رکھتے اگر چاند نظر نہ آتا تو ۳۰ دن شمار کرتے پھر روزہ رکھتے)، شارحین حدیث نے کہا: یعنی رمضان کے روزے کی محافظت کی غرض سے شعبان کے ایام کو شمار کرنے کی زحمت گوارہ فرماتے تھے[2]، نیز صحابہ کرام بھی نبی کریم ﷺ کی زندگی میں اور آپ ﷺ کی وفات کے بعد رمضان کے چاند کو دیکھنے کا اہتمام کرتے تھے، چنانچہ صحابہؓ ایک دوسرے کے ساتھ چاند دیکھا کرتے تھے۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے وہ کہتے ہیں: "**تراءى الناس الهلال فأخبرت به رسول الله ﷺ فصام وأمر الناس بصيامه**"[3] (لوگوں نے چاند دیکھا تو اس کی خبر میں نے رسول اللہ ﷺ کو دی، آپ ﷺ نے روزہ رکھا اور لوگوں کو بھی روزہ رکھنے کا حکم دیا)۔

حضرت انس بن مالکؓ سے مروی ہے، وہ کہتے ہیں: "**كنا مع عمر بين مكة والمدينة، فترائينا الهلال، وكنت رجلا**

(۱) حدیث: "**كان يتحفظ من شعبان ما لا يتحفظ من غيره**" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۷۴۴ تحقیق عزت عبید دعاس)، حاکم (۱/ ۴۲۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) عون المعبود ۶/ ۴۴۴۔

(۳) حدیث ابن عمر: "**تراءى الناس الهلال**" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۷۵۶، ۷۵۷، تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۴۲۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

حديد البصر فرأيته، وليس أحد يزعم أنه رآه غيري قال: فجعلت أقول لعمر: أما تراه فجعل لايراه، قال: يقول عمر: سأراه وأنا مستلق على فراشي"(۱) (ہم لوگ حضرت عمرؓ کے ساتھ مکہ اور مدینہ کے درمیان تھے کہ ہم لوگوں نے چاند دیکھا، اور چونکہ میری نگاہ بڑی تیز تھی، اس لئے میں نے جلدی سے دیکھ لیا، اور میرے علاوہ کوئی نہیں تھا جس کو یہ گمان ہو کہ اس نے دیکھا ہے، فرماتے ہیں کہ میں حضرت عمرؓ سے کہنے لگا کہ کیا آپ چاند نہیں دیکھ رہے ہیں؟ لیکن ان کو نظر نہیں آ رہا تھا، حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کہنے لگے کہ میں اپنے بستر پر چت لیٹ کر ہی دیکھ لوں گا)۔

حنفیہ کے نزدیک شعبان کی ۳۰ویں تاریخ کی رات کو رمضان کا چاند دیکھنے کی کوشش کرنا واجب علی الکفایہ ہے، اگر لوگ چاند دیکھ لیں تو روزہ رکھیں گے، ورنہ ۳۰ کی گنتی مکمل کرنے کے بعد پھر روزہ رکھیں گے(۲)، اس لئے کہ جس چیز کے بغیر واجب حاصل نہیں ہوتا وہ چیز بھی واجب ہوتی ہے۔

اور حنابلہ کہتے ہیں کہ چاند کا دیکھنا مستحب ہے، تاکہ روزہ کی رعایت بھی ہو سکے اور اختلاف سے بچا بھی جا سکے(۳)۔

لیکن مالکیہ اور شافعیہ کی کوئی صراحت ہمیں اس مسئلہ میں نہیں ملی۔

(۱) أثر أنس بن مالک: "كنا مع عمر بين مكة و المدينة" کی روایت مسلم (۴/ ۲۲۰۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) مراقی الفلاح للشرنبلالی حسن بن عمار/ ۱۰۷ (المطبعۃ العلمیہ ۱۳۱۵ھ) رسائل ابن عابدین ۱/ ۲۲۲۔

(۳) کشاف القناع للبہوتی منصور بن یونس ۲/ ۲۷۰ مطبعۃ انصار السنۃ المحمدیہ ۱۳۶۶ھ/ ۱۹۴۷ء۔

اثبات ہلال کی صورتیں:

اول- آنکھ سے دیکھنا:

الف- لوگوں کی اتنی بڑی تعداد کا چاند دیکھنا جن سے استفاضہ حاصل ہو جائے:

۳- استفاضہ سے مراد اتنی بڑی تعداد کا دیکھنا ہے جن کا عادۃً جھوٹ پر متفق ہونا ممکن نہ ہو، اور ان میں ان اوصاف کی شرط نہیں ہوگی جو گواہی دینے والے میں لگائی جاتی ہیں، یعنی آزاد ہونا، بالغ ہونا اور عادل ہونا(۱)۔

یہ استفاضہ کی ایک تشریح ہے اور یہ استفاضہ کبھی تواتر کے درجہ تک بھی پہنچ جاتا ہے، اور استفاضہ کی دوسری تشریح کی تحدید تین اشخاص سے زائد کے ذریعہ کی گئی ہے(۲)۔

دونوں تشریحات اس بات میں یکساں ہیں کہ یہ رؤیت مطلع صاف ہونے کی صورت میں ہوگی، اور یہ کہ اس رؤیت سے رمضان کا آغاز ثابت ہو جائے گا۔

حنفیہ رمضان اور شوال کے اثبات کے لئے مذکورہ صورت حال میں یہی بات کہتے ہیں(۳)۔

مالکیہ نے بھی یہی کہا ہے، لیکن انہوں نے مطلع صاف ہونے کی شرط لگانے سے سکوت اختیار کیا ہے، اور شافعیہ اور حنابلہ نے اس مسئلہ کو ذکر نہیں کیا ہے۔

(۱) المقدمات علی ہامش المدونۃ لابن رشد ۱/ ۱۸۹ دار الفکر طبع دوم ۱۴۰۰ھ، ۱۹۸۰ء۔

(۲) مواہب الجلیل للحطاب ۲/ ۳۸۴ دار الفکر طبع دوم/ ۱۳۹۸ھ/ ۱۹۷۸ء۔

(۳) بدائع الصنائع للکاسانی ۲/ ۸۰ دار الکتاب العربی بیروت طبع دوم ۱۴۰۲ھ، ۱۹۸۲ء۔

ب-دو عادل کی رؤیت:

۴- حضرت عمر بن الخطابؓ اور ابن شہاب زہری سے یہ منقول ہے کہ دو عادل کی رؤیت شرط ہے(۱)، اور مالکیہ کی بھی یہی رائے ہے، خواہ مطلع صاف ہو یا ابر آلود، شہر بڑا ہو یا چھوٹا، لہذا دو عادل کی رؤیت سے روزہ، عید الفطر اور ذی الحجہ ثابت ہوجائیں گے، اور مالکیہ نے عدالت کے لئے مسلمان، آزاد اور مرد ہونے کی شرط لگائی ہے، اور ان چیزوں کی شرط لگائی ہے جن کا عدالت تقاضا کرتی ہے، یعنی عاقل ہونا، بالغ ہونا اور احکام اسلام کا پابند ہونا(۲)۔

سحنون نے مطلع صاف ہونے کی صورت میں صرف دو شخص کی گواہی کو معتبر مانا ہے، اور اگر شہر بڑا ہو تو اس میں شک ہے، اور اس صورت میں عدد کی کوئی تعیین ان سے منقول نہیں ہے، لیکن بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایسی صورت میں حد شہرت کو پہنچی ہوئی رؤیت ہی قابل قبول ہوگی، اور اس کے لئے کم سے کم تعداد تین ہے۔

انھوں نے کہا: شہر کے بڑے ہونے اور مطلع صاف ہونے کی صورت میں دو گواہوں کی گواہی قابل قبول نہیں ہوگی جب کہ ان دونوں کے علاوہ کوئی گواہی دینے والا نہ ہو، اور اس سے بڑی شک کی اور کون سی بات ہوسکتی ہے(۳)۔

امام شافعی کے شاگرد بویطی سے یہ منقول ہے کہ رمضان کے چاند کے اثبات کے لئے گواہی میں دو عادل کا ہونا شرط ہے(۴)۔

ج-ایک عادل شخص کی رؤیت:

۵-ایک عادل شخص کی رؤیت قبول کرنے میں فقہاء کے یہاں مندرجہ ذیل شرائط اور تفصیلات ہیں:

حنفیہ ایک عادل شخص کی گواہی رمضان کے چاند دیکھنے میں اس وقت قبول کرتے ہیں جب کہ آسمان ابر آلود یا غبار آلود ہو، اور مطلع صاف نہ ہو، اور عدالت کے وصف میں اس پر اکتفا کیا ہے کہ نیکیاں گناہوں سے زائد ہوں، اور یہ کہ وہ مستور الحال کی گواہی بھی قبول کرتے ہیں، اور مرد ہونے یا آزاد ہونے کی شرط نہیں لگاتے ہیں، اور رؤیت کے اعلان کو اخبار کے قبیل سے مانتے ہیں۔

ان کے نزدیک گواہی شہر میں قاضی کے سامنے اور گاؤں میں مسجد کے اندر لوگوں کے سامنے مکمل ہوگی، اور اگر کوئی تنہا چاند دیکھے اور قاضی اس کی گواہی قبول نہ کرے تو وہ شخص روزہ رکھے گا، اور اگر روزہ نہ رکھے تو اس پر قضاء واجب ہوگی کفارہ نہیں(۱)۔

ایک عادل شخص کی گواہی کے قابل قبول ہونے پر حنفیہ نے حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ وہ فرماتے ہیں: "**جاء أعرابي إلى النبيﷺ فقال: أبصرت الهلال الليلة، قال: أتشهد أن لا إله إلا الله و أن محمدا عبده ورسوله؟ قال: نعم، قال: يا بلال أذن في الناس فليصوموا غدا**"(۲) (ایک اعرابی نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور کہا، آج رات میں نے چاند دیکھا ہے، آپ ﷺ نے پوچھا کہ کیا تم اس بات کی گواہی دیتے ہو کہ اللہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں اور

---

(۱) المدونۃ ۱/ ۱۷۴ دار الفکر طبع دوم: ۱۴۰۰ھ/ ۱۹۸۰ء۔

(۲) مواہب الجلیل للحطاب ۲/ ۳۸۱۔

(۳) مرجع سابق ۲/ ۳۸۵۔

(۴) المہذب لأبی اسحاق الشیرازی ۱/ ۱۷۹ طبع عیسی الحلبی، مصر۔

(۱) بدائع الصنائع للکاسانی ۲/ ۸۱۔

(۲) حدیث ابن عباس: "**جاء أعرابي إلى النبيﷺ فقال: أبصرت الهلال......**" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۷۵۴، ۷۵۵، تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۳/ ۶۶ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور ترمذی نے اس کی وضاحت کی ہے کہ اس کے اکثر راوی نے اس کو مرسلا روایت کیا ہے، اسی طرح زیلعی نے نسائی سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے ارسال کو راجح قرار دیا ہے، دیکھئے: نصب الرایہ (۲/ ۴۴۳ طبع المجلس العلمی)۔

محمد ﷺ اس کے بندے اور رسول ہیں، اعرابی نے جواب دیا، ہاں، تب آپ ﷺ نے فرمایا: اے بلال! لوگوں میں اعلان کردو کہ وہ کل سے روزہ رکھیں)۔

اور رؤیت ہلال کے سلسلے میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث گذر چکی ہے، جس میں یہ ہے کہ انہوں نے آپ کو رؤیت ہلال کی خبر دی تو آپ ﷺ نے خود بھی روزہ رکھا اور لوگوں کو بھی روزہ رکھنے کا حکم دیا۔

نیز اس لئے کہ رؤیت ہلال کی خبر دینا روایت کے قبیل سے ہے، نہ کہ شہادت کے قبیل سے، کیونکہ خبر دینے والے پر روزہ رکھنا ضروری ہوتا ہے، لیکن شہادت سے شہادت دینے والے پر کچھ لازم نہیں ہوتا، اور روایت میں تعداد کی کوئی شرط نہیں ہے، لہذا رؤیت ہلال میں ایک آدمی کی خبران شرائط کی بنیاد پر قبول کی جاسکتی ہے جن کا کسی دینی خبر دینے والے میں پایا جانا ضروری ہے، اور وہ شرائط یہ ہیں: اسلام، عقل، بلوغ اور عدالت [۱]۔

اثبات ہلال میں مالکیہ نے ایک عادل شخص کی رؤیت کا اعتبار نہیں کیا ہے، اور اس کی بنا پر پوری جماعت پر روزہ واجب نہیں قرار دیا ہے [۲] اور انھوں نے تنہا چاند دیکھنے والے کے لئے یہ ضروری قرار دیا ہے کہ رؤیت کی خبر امام کو دے، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ دوسرے شخص نے بھی چاند دیکھا ہو اور اس نے امام کو اس کی خبر دی ہو، تو پھر اس صورت میں دونوں کی گواہی جائز ہوجائے گی، اور انھوں نے تنہا چاند دیکھنے والے پر روزہ رکھنے کو واجب قرار دیا ہے، اگر امام اس کی گواہی کو رد کردے، پس وہ روزہ نہ رکھے تو اس پر قضاء وکفارہ دونوں

(۱) بدائع الصنائع للکاسانی ۲/ ۸۱۔

(۲) شرح مواہب الجلیل للحطاب ۲/ ۳۸۴، شرح رسالہ ابن ابی زید القیروانی لزروق ۱/ ۲۹۱۔

لازم ہوں گے [۱]، انھوں نے حضرت عبدالرحمٰن بن زید بن الخطاب سے مروی روایت سے استدلال کیا ہے کہ انہوں نے یوم الشک میں لوگوں سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا: میں اصحاب رسول اللہ ﷺ کے ساتھ اٹھتا بیٹھتا رہا ہوں، اور ان سے دینی مسئلے پوچھتا رہا ہوں، ان سبھوں نے مجھ سے یہ بیان کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فإن غم عليكم فأكملوا ثلاثين فإن شهد شاهدان فصوموا وافطروا**" [۲] (چاند دیکھ کر روزہ رکھو اور چاند دیکھ کر روزہ توڑ دو، اور اگر بدلی کی وجہ سے چاند نظر نہ آئے تو ۳۰ کی مدت پوری کرو اور اگر دو شخص گواہی دیں تو پھر روزہ رکھو اور توڑ دو)۔

اور ان کے نزدیک مشہور ہے کہ اس قسم کی رؤیت قابل قبول ہے جب کہ پورے شہر میں کوئی بھی شخص چاند دیکھنے کا اہتمام نہ کرے [۳]۔

بعض مالکیہ ایک مرد اور غلام اور عورت کی رؤیت کو بھی قبول کرتے ہیں، جب کہ مہینہ کا مقصد تاریخ معلوم کرنا ہو، لیکن شرط یہ ہے کہ اس سے کسی دین کا فوری واجب الادا ہونا یا عدت کا مکمل کرنا متعلق نہ ہو، اور اگر ایسا ہو تو دو گواہوں کا ہونا ضروری ہوگا [۴]۔

شافعیہ کے نزدیک صحیح قول یہ ہے کہ رمضان کے چاند کے سلسلہ میں ایک عادل شخص کی رؤیت قابل قبول ہوگی اور اس کی بنا پر فرض کی رعایت رکھتے ہوئے تمام لوگوں پر روزہ رکھنے کو لازم کیا

(۱) المدونہ ۱/ ۱۷۴، بدایۃ المجتہد ۱/ ۲۹۳۔

(۲) حدیث عبد الرحمٰن بن زید بن الخطاب عن أصحاب رسول اللہ ﷺ کی روایت نسائی (۴/ ۱۳۲، ۱۳۳ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے اور اس کی سند صحیح ہے۔

(۳) مواہب الجلیل للحطاب ۲/ ۳۸۶۔

(۴) حوالہ سابق ۲/ ۳۸۲۔

جائے گا، اور وہ غلام اور عورت کی رؤیت کو قبول نہیں کرتے ہیں، کیونکہ ان کے نزدیک رؤیت کی خبر دینا شہادت کے قبیل سے ہے، اور انھوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ نبی پاک ﷺ نے رمضان کے چاند میں تنہا حضرت ابن عمرؓ کی خبر کو قبول کیا ہے، ایسے ہی آپ ﷺ نے ایک اعرابی کی خبر کو بھی قبول کیا ہے [(١)]، نیز شافعیہ کے نزدیک چاند دیکھنے والے پر روزہ رکھنا واجب ہے اگر چہ وہ عادل نہ ہو [(٢)]۔

حنابلہ رمضان کے چاند میں ایک عادل شخص کی رؤیت قبول کرتے ہیں، اور آزاد اور مرد ہونے کی شرط نہیں لگاتے ہیں، مگر مستور الحال کی گواہی ان کے نزدیک قابل قبول نہیں ہے، خواہ مطلع صاف ہو یا ابر آلود ہو، اور ان کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ایک اعرابی کی خبر کو قبول کیا تھا [(٣)]، اور ان کے نزدیک بقیہ مہینوں میں کم از کم دو عادل کی گواہی قابل قبول ہوگی، جیسا کہ آگے آئے گا۔

شوال اور بقیہ مہینوں کے چاند کی رؤیت:

٦ - جمہور فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ شوال کے چاند میں دو عادل کی رؤیت شرط ہے، اور بعض تفصیلات میں اختلاف ہے۔

چنانچہ مطلع صاف ہونے کی صورت میں شوال کے چاند کے اثبات کے لئے حنفیہ کے نزدیک شرط یہ ہے کہ گواہوں کی اتنی بڑی جماعت ہو جن کی خبر سے قاضی کو یقین حاصل ہو، جیسا کہ رمضان کے

(١) "اخبار ابن عمر و قبوله اخبار الأعرابی" کی تخریج (فقرہ ۲، ۵) میں گذر چکی۔

(٢) المہذب لأبی اسحاق الشیر ازی ١/ ١٧٩۔

(٣) المغنی لابن قدامہ ٣/ ١٥٧ شائع کردہ مکتبۃ الریاض الحدیثہ، کشاف القناع لمنصور بن یونس البہوتی ٢/ ٣٠٣، ٣٠٤۔

چاند میں ہوتا ہے، اور آسمان ابر آلود ہونے کی صورت میں صرف دو شخص کی گواہی یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی قبول کرتے ہیں جو مسلمان، آزاد، عاقل و بالغ ہوں اور ان پر حد قذف نہ لگائی گئی ہو، خواہ وہ توبہ ہی کیوں نہ کرلیں، جیسا کہ حقوق اور اموال کی گواہی میں ہوتا ہے، کیونکہ شوال کے چاند کی خبر دینا شہادت کے قبیل سے ہے، اور اس میں خبر دینے والے کا بھی فائدہ ہے کہ اس سے روزہ ساقط ہوجائے گا تو وہ متہم سمجھا جائے گا، اس لئے تہمت کو ختم کرنے کے لئے اس میں تعداد کی شرط لگائی گئی ہے، برخلاف رمضان کے چاند کے، کہ اس میں کوئی تہمت نہیں ہے [(١)]۔

مالکیہ کے نزدیک شوال کے چاند میں شرط یہ ہے کہ رؤیت حد شہرت کو پہنچی ہوئی ہو، یا ایسے دو عادل کی گواہی ہو جو حقوق عامہ میں گواہی دیتے ہوں، اور انہوں نے اس کی صراحت کی ہے کہ جو شخص تنہا شوال کا چاند دیکھے وہ تہمت کے خوف سے اور سد ذریعہ کے طور پر روزہ نہ توڑے، اور اگر روزہ توڑ دے تو اس پر فیما بینہ و بین اللہ کچھ بھی واجب نہیں ہوگا، لیکن اگر یہ معلوم ہوجائے تو متہم ہونے کی صورت میں اس کو سزا دی جائے گی [(٢)]۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک شوال کے چاند کے ثبوت میں فرض کی رعایت کرتے ہوئے دو آزاد، عادل مردوں کی گواہی شرط ہے، اور شافعیہ نے اس شخص کے لئے جو تنہا چاند دیکھے راز داری کے ساتھ افطار کرلینے کو مباح قرار دیا ہے، اس لئے کہ اگر وہ اس کو ظاہر کرے گا تو اپنے آپ کو سزا اور تہمت کے لئے پیش کرے گا، اور حنابلہ نے تنہا چاند دیکھنے والے کے لئے افطار کرنے کو ممنوع قرار دیا ہے۔

ابن عقیل کہتے ہیں کہ ایسے شخص پر راز داری کے ساتھ افطار کرنا

(١) بدائع الصنائع للکاسانی ٢/ ٨١، ابن عابدین ورسائل ابن عابدین ١/ ٢١٢۔

(٢) المدونہ ١/ ١٧٤، القوانین الفقہیہ لابن الجزی ١٢١ الدار العربیہ للکتاب تونس، المؤطا ١/ ٢٨٧، ٢٨٨، المنتقی للباجی ٢/ ٣٩۔

واجب ہے، کیونکہ اس کو یقین ہے کہ وہ عید کا دن ہے اور اس دن روزہ رکھنا اس کے لئے ممنوع ہے (۱)۔

حنفیہ نے مطلع صاف ہونے کی صورت میں رمضان، شوال، اور ذی الحجہ کے چاند کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے، بلکہ تینوں کے لئے اتنی بڑی جماعت کی رؤیت کی شرط لگائی ہے، جس سے یقین حاصل ہو، اور انھوں نے ابر آلود ہونے کی صورت میں ان کے درمیان فرق کیا ہے، چنانچہ ذی الحجہ کے چاند کے ثبوت میں صرف ایک عادل شخص کی گواہی پر اکتفا کیا ہے، اور حنفیہ میں سے کرخی کے نزدیک دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی شرط ہے، جیسا کہ شوال کے چاند میں ہے، کیونکہ اس شہادت سے وجوب قربانی کا حکم متعلق ہے، لہذا اس میں تعداد واجب ہوگی۔

امام کاسانی نے اس کی تردید کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ ذی الحجہ کے چاند کی خبر دینا روایت کے قبیل سے ہے، نہ کہ شہادت کے قبیل سے، کیونکہ قربانی گواہی دینے والے پر بھی واجب ہوتی ہے، اور دوسروں پر بھی، لہذا تعداد کی شرط نہیں ہوگی (۲)۔

مالکیہ کے نزدیک دو عادل کی گواہی واجب ہے، امام مالک نے حج کے بارے میں کہا ہے کہ دو مرد کی گواہی پر ادا کیا جائے گا اگر دونوں عادل ہوں (۳)۔

اور حنابلہ کے نزدیک شوال اور دیگر مہینوں کے چاند میں کوئی فرق نہیں ہے، چنانچہ ان کے نزدیک دو عادل مردوں کی رؤیت شرط ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**فإن شهد شاهدان فصوموا وأفطروا**" (۱) (اگر دو شخص گواہی دیں تو روزہ رکھو اور افطار کرو)۔

دن میں چاند کا دیکھنا:

۷- صحابہؓ کرام سے رمضان کا چاند دن میں دیکھنے کے حکم کے سلسلے میں مختلف اقوال نقل کئے گئے ہیں کہ آیا وہ گزشتہ رات کا سمجھا جائے گا یا آنے والی رات کا؟

حضرت علیؓ اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے اور عمر بن الخطابؓ سے ایک روایت ہے کہ زوال سے پہلے اور زوال کے بعد چاند دیکھنے میں فرق ہے، اگر زوال سے پہلے نظر آئے تو چاند گذشتہ رات کا ہوگا، اور اگر زوال کے بعد نظر آئے تو آنے والی رات کا ہوگا، امام ابوحنیفہ کے شاگرد امام ابویوسف کی بھی یہی رائے ہے اور انہوں نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ عام طور پر زوال سے پہلے چاند نہیں دیکھا جاتا ہے اِلا یہ کہ وہ دو راتوں کا ہو، اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر چاند رمضان کا ہے تو رمضان کا دن سمجھا جائے گا، اور اگر شوال کا ہے تو یوم الفطر سمجھا جائے گا (۲)۔

اور حضرت عمر بن الخطاب سے ایک دوسری روایت اور ان کے صاحبزادہ عبداللہؓ، عبداللہ بن مسعودؓ اور انس بن مالکؓ سے منقول ہے کہ یوم الشک میں اگر چاند نظر آئے تو وہ آنے والی رات کا ہوگا، خواہ زوال سے پہلے ہو یا اس کے بعد، اور حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ بعض چاند بعض سے بڑے ہوتے ہیں، لہذا اگر تمہیں دن میں چاند نظر آئے تو شام ہونے سے پہلے روزہ نہ توڑو، اِلا یہ کہ دو مسلمان مرد

---

(۱) المہذب لأبی اسحاق الشیرازی ۱/ ۱۷۹، ۱۸۰، کشاف القناع لمنصور بن یونس البہوتی ۲/ ۲۷۵۔

(۲) بدائع الصنائع للکاسانی ۲/ ۸۲۔

(۳) المدونہ ۱/ ۱۷۴۔

(۱) حدیث: "فإن شهد شاهدان......" کی تخریج فقرہ نمبر ۵ میں گذر چکی ہے۔

(۲) بدائع الصنائع للکاسانی ۲/ ۸۲، ابن عابدین ورسائل ابن عابدین ۱/ ۲۱۷، ۲۱۸۔

اس کی گواہی دیں کہ انہوں نے گذشتہ کل شام کے وقت چاند دیکھا ہے[1]۔

حضرت سالم بن عبداللہ بن عمر سے منقول ہے کہ کچھ لوگوں نے شوال کا چاند دن میں دیکھا تو عبداللہ بن عمرؓ نے روزہ رات تک مکمل کیا، اور انھوں نے فرمایا: روزہ نہیں توڑا جاسکتا ہے یہاں تک کہ چاند اسی جگہ نظر نہ آئے جس جگہ رات میں نظر آتا ہے[2]۔

حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ چاند کی گذرگاہ آسمان میں ہے، ایسا ہوسکتا ہے کہ وقتی طور پر اس وقت ظاہر ہوگیا ہو، اور یوم الفطر آنے والے کل میں اس وقت ہوگا جب کہ چاند نظر آئے۔

یہ رائے حضرت عثمان بن عفان، علی بن ابی طالب، مروان بن حکم اور عطاء بن ابی رباحؒ کی جانب منسوب ہے[3]۔

اگر اس روایت کا حضرت علی بن ابی طالبؓ سے منقول ہونا ثابت ہو تو یہ ان سے مروی دوسری روایت ہوگی جو اس روایت کے مخالف ہوگی، جس میں زوال سے قبل اور زوال کے بعد چاند نظر آنے کے درمیان فرق کرنا منقول ہے۔

امام ابوحنیفہ اور امام محمد بن الحسن نے رمضان اور شوال کے چاند میں کوئی فرق نہیں کیا ہے، اس لئے کہ اصل ان کے نزدیک یہ ہے کہ زوال سے پہلے یا زوال کے بعد چاند دیکھنے کا اعتبار نہیں ہے، بلکہ صرف غروب شمس کے بعد چاند نظر آنے کا اعتبار کیا ہے[4]۔

حضرت مالک بن انسؒ سے مروی ہے کہ جو شخص دن میں شوال کا چاند دیکھے وہ روزہ نہ توڑے اور اس دن کا روزہ مکمل کرے، کیونکہ

(۱) المدونہ ۱/۱۷۴، اس کی روایت قرطبی نے اپنی تفسیر الجامع لأحکام القرآن (۲/۳۰۲ دار إحیاء التراث العربی بیروت) میں کی ہے۔
(۲) المدونہ ۱/۱۷۴، ۱۷۵۔
(۳) المدونہ ۱/۱۷۵۔
(۴) بدائع الصنائع للکاسانی ۲/۸۲، ابن عابدین ورسائل ابن عابدین ۱/۲۱۸، ۲۲۰۔

وہ آنے والی رات کا چاند ہے[1]۔

اور ان سے منقول اس قول میں زوال سے پہلے اور زوال کے بعد چاند نظر آنے میں کوئی فرق نہیں ہے، اور دن میں نظر آنے والا چاند ان کے نزدیک آنے والی رات کا سمجھا جائے گا اور ابن حبیب فرق کے قائل ہیں اور اس قول کو امام مالک کی طرف منسوب کرتے ہوئے کہتے ہیں: اگر چاند زوال سے پہلے نظر آئے تو وہ گذشتہ رات کا ہوگا، لہذا اگر شعبان میں چاند ہو تو روزہ رکھیں گے، اور اگر رمضان میں ہو تو روزہ توڑ دیں گے، اور عید کی نماز ادا کریں گے، اور اگر زوال کے بعد نظر آئے تو آنے والی رات کا سمجھا جائے گا، خواہ ظہر کی نماز پڑھ لی گئی ہو یا نہ پڑھی گئی ہو[2]۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر چاند دن میں نظر آئے تو وہ آنے والی رات کا ہوگا، اس لئے کہ سفیان بن سلمہ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: حضرت عمر بن الخطابؓ کا خط ہمارے پاس آیا جبکہ ہم مقام ''خانقین'' میں تھے کہ بعض چاند بعض سے بڑے ہوتے ہیں، لہذا اگر تمہیں دن میں چاند نظر آئے تو روزہ نہ توڑنا، یہاں تک کہ دو مسلمان مرد اس بات کی گواہی دیں کہ انہوں نے گزشتہ کل چاند دیکھا ہے[3]۔

فقہاء نے اس طرف توجہ دلائی ہے کہ ۲۹ ویں تاریخ کو چاند زوال سے پہلے نظر نہیں آتا اس لئے کہ وہ اسی لمحے ہلال بنا اور اس لئے کہ مہینہ ۲۸ دن کا نہیں ہوتا ہے، اس لئے یہ متعین ہوگیا کہ یا تو وہ ۲۹ تاریخ کو زوال کے بعد یا ۳۰ تاریخ کو زوال سے پہلے یا زوال کے بعد نظر آسکتا ہے اور اگر ۲۹ تاریخ کو زوال کے بعد نظر آئے اور

(۱) المؤطا ۱/۲۸۷، المدونہ ۱/۱۷۵۔
(۲) مواہب الجلیل للحطاب ۲/۳۹۲۔
(۳) المہذب لأبی اسحاق الشیرازی ۱/۱۷۹، کشاف القناع لمنصور بن یونس البہوتی ۲/۲۷۲۔

رات میں نظر نہ آئے تو ظاہر ہے کہ مالکیہ کے نزدیک دن کی رؤیت سے چاند کا ہونا ثابت ہوجائے گا، لیکن شافعیہ اس سے اختلاف کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ اگر دن میں چاند نظر آئے اور ۳۰ کی رات کو نظر نہ آئے تو کافی نہ ہوگا، اور دن کی رؤیت کا اعتبار نہ ہوگا۔

البتہ چاند اگر ۳۰ تاریخ کو دن میں نظر آجائے تو پھر رات میں دیکھنے کی کوشش نہیں کی جائے گی، کیونکہ ۳۰ کی گنتی مکمل ہوچکی ہے[۱]۔

دوم-مہینہ کا ۳۰ دن پورا کرنا:

۸-قمری مہینہ ۲۹ دن کا ہوتا ہے یا ۳۰ دن کا، اس لئے کہ حدیث ہے: **" إنا أمة أمية لا تكتب ولا تحسب، الشهر هكذا وهكذا يعني مرة تسعة وعشرين ومرة ثلاثين"**[۲] (ہم لوگ ناخواندہ امت ہیں جو حساب و کتاب نہیں جانتی، مہینہ اس طرح بھی ہوتا ہے، اور اس طرح بھی ہوتا ہے) یعنی کبھی ۲۹ دن کا اور کبھی ۳۰ دن کا ہوتا ہے۔

حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: **"لما صمنا مع النبي ﷺ تسعا وعشرين أكثر مما صمنا ثلاثين"**[۳] (ہم لوگوں نے نبی کریم ﷺ کے ساتھ ۳۰ دن کے روزوں سے زیادہ ۲۹ دن کے روزے رکھے ہیں)۔

جب شعبان یا رمضان یا ذی قعدہ کی ۲۹ ویں تاریخ کو غروب شمس کے بعد چاند نظر نہ آئے تو مہینہ کے ۳۰ دن پورے کئے جائیں گے، جیسا کہ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے مروی ایک حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"الشهر تسع و عشرون ليلة، فلا تصوموا حتى تروه فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين"**[۱] (مہینہ ۲۹ رات کا ہوتا ہے، لہذا روزے رکھنا شروع نہ کرو یہاں تک کہ چاند دیکھ لو، اور اگر ابر آلود ہونے کی وجہ سے چاند نظر نہ آئے تو ۳۰ کی گنتی مکمل کرلو)۔

حنابلہ کے نزدیک مطلع صاف ہونے اور ابر آلود ہونے کی صورت کے درمیان فرق ہے، ان کا راجح مذہب یہ ہے کہ اگر آسمان ابر آلود ہو یا غبار آلود ہو یا اور کسی وجہ سے چاند نظر نہ آئے تو احتیاطاً نہ کہ یقیناً رمضان کی نیت سے شعبان کی ۳۰ ویں تاریخ کو روزہ رکھنا واجب ہے، اس مسئلہ کو یوم الشک کے روزے سے تعبیر کرتے ہیں، اس کی تفصیل "صوم" کی اصطلاح میں ہے۔

اگر اخیر رمضان میں یہ بات معلوم ہوجائے کہ شعبان کا ایک دن کم ہوا تھا تو اس دن کے روزے کی قضاء واجب ہوگی، جس دن ابر کی وجہ سے چاند نظر نہیں آیا تھا۔

مسلسل بادل کا چھایا رہنا:

۹- اگر قمری مہینوں کے اخیر میں مسلسل بادل چھایا رہے تو سابقہ حدیث پر عمل کرتے ہوئے مہینے کے ۳۰، ۳۰ دن پورے کئے جائیں گے، جس میں یہ ہے: **"فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين"**[۲] (اگر تم بادل کی وجہ سے چاند نہ دیکھ سکو تو ۳۰ کی گنتی مکمل

---

(۱) مواہب الجلیل للحطاب ۲/ ۳۹۲۔

(۲) حدیث: "إنا أمة أمية... " کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۲۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۷۶۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۳) حدیث ابن مسعود: "لما صمنا مع النبي ﷺ تسعا و عشرين" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۷۴۲، تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "الشهر تسع و عشرون ليلة......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۱۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "فإن غم عليكم......" کی تخریج فقرہ نمبر ۸ میں گذر چکی ہے۔

کرو) اور اس میں سے جس دن روزہ نہ رکھا جا سکا اس کی قضاء لازم ہوگی، اگر رمضان سے پہلے ایک یا ایک سے زائد مہینے کے اخیر میں آسمان ابر آلود رہا، اس لئے ۳۰ کی گنتی مکمل کی گئی، پھر شوال کا چاند رمضان کی ۳۰ویں تاریخ کی رات کو نظر آیا تو قضاء واجب نہیں ہوگی، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ رمضان کا مہینہ کم رہا ہو اور اگر رمضان کی ۲۹ویں تاریخ کی رات کو چاند نظر آئے تو ایک دن کی قضاء واجب ہوگی، اور اگر ۲۸ کی رات کو نظر آئے تو دو دن کی قضاء واجب ہوگی، اور اگر ۲۷ کی رات کو نظر آئے تو تین دن کی قضا کی جائے گی (۱)۔

لیکن اللہ تعالیٰ نے جو طبعی نظام قائم کیا ہے اس کے مطابق مسلسل چار مہینے ناقص یا کامل نہیں ہوتے ہیں، کبھی تین مہینے بھی مسلسل شاذ و نادر ہی ناقص یا کامل ہوتے ہیں (۲)۔

حطاب نے کہا: اگر دو مہینے یا تین مہینے مسلسل کامل ہوئے تو سمجھا جائے گا کہ رمضان کا مہینہ کم ہوا، اور لوگ روزہ رکھیں گے، اور اگر مسلسل ناقص ہوئے تو یہ سمجھا جائے گا کہ رمضان کامل ہوا، اور لوگ روزہ نہیں رکھیں گے، اور جس مہینے کے اخیر میں ابر آلود ہونے کی وجہ سے چاند نظر نہیں آیا اس سے قبل دو یا دو سے زائد مہینے مسلسل کامل یا ناقص نہ ہوں تو اس کا احتمال ہوگا کہ یا تو یہ مہینہ ناقص ہے یا کامل ہے، تو پھر ایسی صورت میں ۳۰ دن کا مکمل کرنا واجب ہوجائے گا، جیسا کہ حدیث میں اس کا ذکر آیا ہے، پھر انھوں نے کہا: یہ تو روزہ کی صورت میں ہے، جہاں تک عید الفطر کا تعلق ہے تو اس میں شوال کا چاند ابر آلود ہونے کی وجہ سے اگر نظر نہ آئے تو پھر اندازہ کی بنیاد پر افطار نہیں کیا جائے گا جس میں یہ غالب گمان ہو کہ رمضان ناقص ہے (۱)۔

جن ممالک میں آسمان ہمیشہ ابر آلود رہتا ہے یا کہرہ چھایا رہتا ہے ان کے بارے میں فقہاء کی کوئی صراحت ہمیں نہیں ملی (۲)۔

اس شخص کا روزہ جس پر مہینے مشتبہ ہوجائیں:

۱۰- اگر کوئی شخص کسی ایسی جگہ میں ہو جہاں رمضان کی خبریں نہیں پہنچتی ہوں، مثلاً جیل میں بند ہو یا دار الحرب میں اسیر ہو، اور اس پر مہینہ مشتبہ ہوجائے اور رمضان کے وقت کا پتہ ہی نہ چلے تو پھر رمضان کے مہینہ کو معلوم کرنے کے لئے اس پر اجتہاد کرنا متعین ہوجائے گا، پھر اگر اجتہاد اور تحری کے نتیجہ میں اس کا روزہ رمضان کے مہینے سے یا اس کے بعد والے مہینے سے موافق ہوجائے تو اس کے لئے کافی ہوجائے گا، پھر اگر وہ مہینہ جس میں اس نے روزہ رکھا وہ ناقص تھا، اور رمضان کامل تھا تو ایسی صورت میں نقص کو پورا کرے گا، اور اگر اس نے رمضان سے پہلے کسی مہینہ کا روزہ رکھا تو وہ کافی نہ ہوگا، اس لئے کہ عبادت وقت سے پہلے درست نہیں ہوتی ہے، اور اگر اس کا روزہ بعض رمضان کے موافق ہو تو جو رمضان یا اس کے بعد کے

---

(۱) مواہب الجلیل للحطاب ۲/ ۳۷۹۔

(۲) کشاف القناع لمنصور بن یونس البہوتی ۲/ ۲۷۵، مواہب الجلیل للحطاب ۲/ ۳۸۹۔

(۱) مواہب الجلیل للحطاب ۲/ ۳۸۹۔

(۲) ہم اس مسئلہ میں مجمع الفقہ الاسلامی مکہ مکرمہ کے چوتھے سیمینار منعقدہ ۷ تا ۱۷/ ربیع الثانی ۱۴۰۱ھ بمقام الأمانۃ العام لرابطۃ العالم الإسلامی مکہ مکرمہ کی قرار داد کو پیش کرتے ہیں: ”وہ مقامات جہاں آسمان صاف نہ ہو جس کی وجہ سے مسلمانوں کو رؤیت حاصل نہ ہوسکے، جیسے ایشیاء کے بعض حصے، جن میں سنگاپور، اور اس طرح کے مقامات ہیں، ان کے باشندے ان ممالک اسلامیہ کی رؤیت کا اعتبار کریں گے جہاں چاند کو آنکھ سے دیکھنے پر اعتماد کیا جاتا ہے، نہ کہ حساب پر خواہ کسی شکل میں ہو، نبی کریم ﷺ کے اس قول پر عمل کرتے ہوئے جس میں آپ نے فرمایا: روزہ چاند دیکھ کر رکھو اور افطار چاند دیکھ کر کرو، اگر آسمان ابر آلود ہو تو گنتی پوری کرلو، اور افطار نہ کرو یہاں تک کہ چاند دیکھ لو یا گنتی پوری کرلو، اور اسی طرح کی وہ روایات بھی ہیں جو اس مفہوم میں ہیں (مجلّہ فقہ اسلامی عدد ثانی، جزء ثانی ص/ ۹۶۷، ۹۶۸، ۱۴۰۷ھ/ ۱۹۸۶ء)۔

موافق ہوگا وہ کافی ہوجائے گا، جو پہلے ہووہ کافی نہ ہوگا، اور اجتہاد پر قدرت رکھنے کے باوجود اگر بلا اجتہاد روزہ رکھ لے تو کافی نہیں ہوگا(۱)۔

سوم-حساب فلکی کے اعتبار سے چاند کا ثبوت:

۱۱ - پہلی صدی ہجری کے اواخر سے ہی اس مسئلہ میں غور وخوض ہوتا رہا ہے، ایک تابعی نے اس مسئلہ کی طرف اشارہ کیا ہے، پھر ان کے بعد اس مسئلہ کی تحقیق جتنی ہوسکتی تھی فقہائے سابقین کے نزدیک کی گئی۔

بحث وتحقیق کی وجہ رسول اللہ ﷺ سے ثابت حدیث میں ایک مبہم لفظ کا پایا جانا ہے جس کی مراد میں شارحین کا اختلاف ہے، حساب فلکی کے قائلین نے اپنی رائے پر اسی سے استدلال کیا ہے۔

یہ پوری بات اس وقت سمجھ میں آئے گی جب کہ الفاظ حدیث کو من وعن نقل کردیا جائے، پھر اس کے بعد ان فقہاء کی تفسیر پیش کی جائے جنھوں نے اثبات ہلال میں فلکیاتی حساب کے جواز پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے، پھر ان لوگوں کی آراء پیش کی جائیں جنھوں نے اس کے خلاف سمجھا ہے، اور حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے رمضان کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا: **"لا تصوموا حتی تروا الهلال، ولاتفطروا حتی تروه فإن غم عليكم فاقدروا له"**(۲) (تم روزہ نہ رکھو یہاں تک کہ چاند دیکھ لو، اور روزہ نہ توڑو یہاں تک کہ چاند دیکھ لو، اور اگر ابر کی وجہ سے چاند نظر نہ آئے تو اس کے لئے اندازہ لگاؤ)۔

اس حدیث میں رمضان کے روزے کی ابتداء اور افطار کرنے کے آغاز کو رؤیت ہلال پر معلق کیا گیا ہے، اور مطلع ابر آلود ہونے کی صورت میں جب چاند کا دیکھنا دشوار ہو تو اندازہ لگانے کا حکم دیا گیا ہے، چنانچہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: **"فإن غم عليكم فاقدروا له"**، اسی عبارت کی مراد میں اختلاف کیا گیا ہے۔

حساب فلکی کے قائلین کی رائے:

۱۲ - حساب فلکی کے ذریعہ چاند کا اندازہ لگانے کا قول اس رائے میں شامل ہے، اور اس قول کی نسبت تابعین میں سے مطرف بن عبد اللہ بن شخیر، شافعیہ میں سے ابو العباس بن سریج اور محدثین میں سے ابن قتیبہ کی جانب کی گئی ہے(۱)۔

ابن عبد البر نے کہا ہے کہ مطرف کی جانب اس قول کو منسوب کرنا صحیح نہیں ہے، اور ابن سریج سے جو معروف ہے اس کی نسبت امام شافعی کی طرف کرنے کی نفی کی گئی ہے، اس لئے کہ امام شافعی سے جو معروف ہے وہ جمہور کے مطابق ہے(۲)۔

ابن رشد نے مطرف سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اگر آسمان ابر آلود ہو تو ستاروں اور چاند کے منازل اور حساب فلکی کے ذریعہ چاند کا اعتبار کیا جائے گا، اور انھوں نے کہا: ایک روایت میں امام شافعی سے اسی کے مثل منقول ہے، حالانکہ ان کا مشہور قول یہ ہے کہ جب تک واضح رؤیت نہ ہو یا عادل شخص کی گواہی نہ ہو تب تک روزہ نہیں رکھا جائے گا، یہ قول جمہور کے مطابق ہے(۳)۔

مطرف کا ایک قول یہ بھی نقل کیا جاتا ہے کہ حساب فلکی کا جاننے

---

(۱) المهذب لأبی اسحاق الشیرازی ۱/۱۸۰، کشاف القناع لمنصور بن یونس البہوتی ۲/۲۶۷، ۲۷۷۔

(۲) حدیث: "لا تصوموا حتی تروا الهلال......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/۱۱۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۷۵۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) عمدۃ القاری للعینی ۱۰/۲۶۱۔

(۲) فتح الباری ۱/۱۲۲۔

(۳) المقدمات ۱/۱۸۸۔

والا شخص اپنے بارے مین اس پر عمل کرے گا[۱]۔

البتہ ابن سریج نے نبی کریم ﷺ کے اس قول "فاقدروا لہ" کو اس شخص کے ساتھ خاص ہے جس کو اللہ تعالی نے علم حساب سے نوازا ہو، اور ایک دوسری حدیث میں نبی کریم ﷺ کے قول "فأكملوا العدة" کو عوام کے لئے خطاب مانا ہے[۲]۔

علم حساب سے ابن سریج کا جو مقصود ہے اس کو بیان کرتے ہوئے ابن الصلاح نے کہا ہے: چاند کے منازل کی معرفت ہلال کی گردش کے جاننے کا نام ہے، البتہ حساب فلکی کی معرفت ایسا دقیق معاملہ ہے جس کو بہت کم لوگ جانتے ہیں چاند کے منازل کی معرفت ایک ایسے امر حسی کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے جس کو ستاروں پر نظر رکھنے والا محسوس کر لیتا ہے، اور یہی وہ مفہوم ہے جس کو ابن سریج نے مراد لیا ہے، اور ابن سریج نے یہ بات منازل قمر کے جاننے والے کے حق میں اس کی ذات کے بارے میں کہا ہے[۳]۔

حساب فلکی کے جاننے والے کے نزدیک اگر چاند کا ثبوت ہوجائے تو اس کے روزہ رکھنے کے سلسلے میں ابن سریج سے مختلف روایات ہیں۔ ان سے ایک روایت یہ ہے کہ انھوں نے ایسے شخص پر روزہ رکھنے کو واجب نہیں کہا ہے بلکہ صرف جائز کہا ہے، اور ان سے ایک دوسری روایت میں ہے کہ ایسی صورت میں روزہ رکھنا لازم ہے[۴]۔

بعض حنفیہ سے یہ قول منقول ہے کہ نجومیوں کی بات پر اعتماد

(۱) مواہب الجلیل للحطاب ۲/ ۳۸۸، اور یہ قول ابن رشد کی جانب منسوب کیا گیا ہے۔
(۲) عارضة الأحوذي شرح صحيح الترمذي ۳/ ۲۰۷، ۲۰۸ (دار العلم للجميع)، فتح الباری لابن حجر ۴/ ۱۲۲، ۱۲۳، شرح الموطا للزرقانی ۲/ ۱۵۴۔
(۳) فتح الباری لابن حجر ۴/ ۱۲۲۔
(۴) فتح الباری لابن حجر ۴/ ۱۲۲۔

کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے[۱]۔

قشیری نے کہا ہے: حساب فلکی سے اگر یہ معلوم ہو کہ چاند افق سے اس طور پر طلوع ہو چکا ہے کہ اگر کوئی مانع رؤیت، مثلاً بادل نہ ہو تو چاند نظر آسکتا ہے، تو ایسی صورت میں سبب شرعی پائے جانے کی وجہ سے روزہ واجب ہوگا، اور حقیقت رؤیت روزہ لازم ہونے کے ساتھ مشروط نہیں ہے، اور اس پر اتفاق ہے کہ زیر زمین جیل خانہ میں بند شخص کو گنتی پوری کرنے یا اجتہاد کے ذریعہ یہ معلوم ہوجائے کہ آج رمضان کا دن ہے تو اس پر روزہ رکھنا واجب ہوگا[۲]۔

حساب فلکی کے ذریعہ چاند کے عدم ثبوت کے قائلین کی آراء اور ان کے دلائل:

۱۳ – مذہب حنفی کا معتمد قول یہ ہے کہ روزہ اور افطار کے وجوب کے لئے رؤیت ہلال شرط ہے، اور اندازہ سے وقت متعین کرنے والوں کی بات کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، خواہ وہ عادل ہوں، اور جو شخص ایسے لوگوں کی بات مانے گا وہ شریعت کا مخالف سمجھا جائے گا، حنفیہ میں سے بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ اس مسئلہ میں اجتہاد کرنا اور حساب فلکی کی معرفت رکھنے والوں کے قول پر عمل کرنا جائز ہے[۳]۔

امام مالک نے اثبات ہلال کے مسئلہ میں حساب فلکی پر اعتماد کرنے سے منع کیا ہے، چنانچہ انھوں نے کہا: "جو امام حساب فلکی پر اعتماد کرے، اس کی نہ اقتداء کی جائے گی، نہ ہی اس کی کوئی بات مانی جائے گی"۔

حساب فلکی پر اعتماد کرنے والے شخص کے روزہ کا حکم بیان

(۱) عمدۃ القاری ۱۰/ ۲۷۱، رسائل ابن عابدین ۱/ ۲۲۴۔
(۲) عمدۃ القاری ۱۰/ ۲۷۲۔
(۳) رسائل ابن عابدین ۱/ ۲۲۴، ۲۲۵۔

کرتے ہوئے ''ابو الولید الباجی'' کہتے ہیں کہ اگر کوئی ایسا کرے تو میرے نزدیک اس کے ان روزوں کا اعتبار نہیں کیا جائے گا جو اس نے حساب فلکی کے مطابق رکھا ہے، بلکہ وہ رؤیت اور تکمیل عدد کی طرف رجوع کرے گا، اور اس کے مطابق اگر اس کے روزہ کی قضاء واجب ہو رہی ہو تو قضاء کرے گا(۱)۔

قرافی نے مالکیہ کا ایک دوسرا قول یہ نقل کیا ہے کہ اثبات ہلال میں حساب فلکی پر اعتماد کرنا جائز ہے(۲)۔

اور شافعیہ میں سے امام نووی نے کہا: ''ہمارے اصحاب اور ان کے علاوہ لوگوں کا کہنا ہے کہ آغاز رمضان کے بغیر روزہ واجب نہیں ہوگا، اور آغاز رمضان کا علم رؤیت ہلال سے ہوگا، اگر چاند نظر نہ آئے تو شعبان کے ۳۰ دن پورے کرنا واجب ہوگا، پھر وہ روزہ رکھیں گے، خواہ آسمان صاف ہو یا ابر آلود ہو، بادل کم ہو یا زیادہ ہو''، اور اس میں ہلال رمضان کو ثابت کرنے کے تمام طریقوں کو رؤیت یا شعبان کے ۳۰ دن پورے کرنے میں محدود کر دیا گیا ہے، اور اس میں حساب فلکی پر اعتماد کرنے کی نفی کی گئی ہے، ایک دوسری جگہ اس کے انکار کی صراحت کی ہے، کیونکہ یہ محض ظن وتخمین ہے، اور قبلہ اور وقت کی تعیین میں اس کو معتبر مانا ہے(۳)۔ قلیوبی نے عبادی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ حساب قطعی سے رؤیت ہلال کا نہ ہونا معلوم ہوجائے تو پھر عادل شخص کا دعوی رؤیت بھی قبول نہیں کیا جائے گا، اور اس کی گواہی رد کر دی جائے گی۔

قلیوبی نے مزید کہا کہ یہ مسئلہ تو ظاہر اور واضح ہے، اس وقت

(۱) المنتقی لابی الولید الباجی ۲/۳۸ دار الکتاب العربی طبع اول کا عکسی ایڈیشن، الحطاب ۲/۳۸۷، فتح الباری ۴/۱۲۷، العینی ۵/۲۷۰، ۲۷۲۔

(۲) الفروق ۲/۱۷۸، فرق نمبر/۱۰۲۔

(۳) المجموع شرح المہذب للنووی ۶/۲۷۰، شرح المؤطا للزرقانی ۲/۱۵۴، إرشاد الساری للقسطلانی ۳/۳۵۶ دار الفکر بیروت۔

روزہ رکھنا جائز نہیں ہوگا، اور اس کی مخالفت کرنے والا متکبر اور سرکش گردانا جائے گا(۱)۔

ہلال رمضان کے اثبات میں حنابلہ حساب فلکی پر اعتماد نہیں کرتے ہیں، خواہ اس کا حساب اکثر صحیح ہو(۲)۔

حساب فلکی کے ذریعہ چاند کے عدم ثبوت کے قائلین کے دلائل:

جو حضرات اس کے قائل نہیں ہیں انھوں نے اسی حدیث سے استدلال کیا ہے جس سے اثبات کے قائلین نے استدلال کیا ہے، لیکن انہوں نے اس حدیث کی تفسیر دوسرے مفہوم سے کی ہے۔

اندازہ والی حدیث کی تفسیر ایسے مفہوم سے کرنا جو حساب فلکی کے قائلین کے بیان کردہ اندازہ والے مفہوم کے خلاف ہے۔

ائمہ کبار نے آپ ﷺ کے اس قول ''فاقدروا له'' کی دو تفسیریں بیان کی ہیں:

اول: اندازہ کو مہینہ کے ۳۰ دن مکمل کرنے پر محمول کرنا۔

دوم: اندازہ کی تفسیر مہینہ کے دنوں کی تعداد میں کمی کرنے کے مفہوم سے کرنا۔

پہلی تفسیر:

حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کے بارے میں آیا ہے کہ اگر آسمان صاف ہوتا تو آپ روزہ نہ رکھتے، اور اگر آسمان ابر آلود ہوتا تو آپ روزہ رکھتے، کیونکہ وہ نبی پاک ﷺ کے قول کی تاویل یہ کرتے تھے کہ اس کا مطلب مہینہ کے ۳۰ دن پورا کرنا ہے(۳)۔

(۱) القلیوبی ۲/۴۹۔

(۲) کشاف القناع لمنصور بن یونس البہوتی ۲/۲۷۲۔

(۳) المقدمات لابن رشد ۱/۱۸۷، ۱۸۹۔

اور امام ابوحنیفہ، امام مالک ،امام شافعی اور جمہور متقدمین ومتأخرین نے اسی معنی کو اختیار کیا ہے، لہذا انہوں نے "**فاقدروا له**" کی عبارت کو ۳۰ کی تعداد مکمل کرنے پر محمول کیا ہے[۱]۔

امام بخاری نے یہاں پر حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث کے بعدان ہی سے مروی ایک دوسری حدیث پیش کی ہے، جس میں یہ مذکور ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا :"**الشهر تسع و عشرون ليلة فلا تصوموا حتى تروه، فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين**"[۲] (مہینہ ۲۹ رات کا بھی ہوتا ہے، اس لئے چاند دیکھ کر ہی روزہ رکھا کرو اور اگر ابر کی وجہ سے چاند نظر نہ آئے تو ۳۰ کی تعداد مکمل کرلو)، اس کے بعد اسی باب میں حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث پیش کی ہے، جس میں آیا ہے کہ نبی پاک ﷺ نے فرمایا، یا یہ کہا کہ ابوالقاسم ﷺ نے فرمایا ہے : "**صوموا لرؤيته، وأفطروا لرؤيته فإن غبي عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين**"[۳] (چاند دیکھ کر روزہ رکھا کرو اور چاند دیکھ کر افطار کیا کرو اور اگر کسی وجہ سے چاند نظر نہ آئے تو شعبان کے ۳۰ دن پورے کرلیا کرو)۔

ابن حجر نے کہا: متابع پیش کرنے سے امام بخاری کا مقصد آپ ﷺ کے قول "**فاقدروا له**"[۴] کی مراد کو واضح کرنا ہے، ابن رشد نے بخاری کی تفسیر کی تائید کی ہے، اور وجہ یہ بتائی ہے کہ تقدیر تمام کے معنی میں ہوتا ہے، اور اپنی رائے کو مؤکد کرنے کے لئے

(۱) شرح مسلم علی ہامش القسطلانی للنووی ۵ / ۵۳ طبع دار الفکر بیروت۔

(۲) حدیث:"الشهر تسع و عشرون ليلة......" کی تخریج فقرہ نمبر ۲ میں گذرچکی ہے۔

(۳) حدیث:"صوموا لرؤيته، و أفطروا لرؤيته......" کی تخریج فقرہ نمبر ۲ میں گذرچکی ہے۔

(۴) فتح الباری ۴ / ۱۲۰۔

اللہ تعالی کا قول "قَدْ جَعَلَ اللّٰهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا"[۱] (اللہ نے ہر شئ کا ایک اندازہ مقرر کر رکھا ہے) کو ذکر کیا ہے اور یہاں "قدر" تمام کے معنی میں ہے[۲]۔

دوسری تفسیر یعنی مہینے کے ایام کی تعداد کم کرنا:

جو حضرات اس بات کے قائل ہیں، انہوں نے "**اقدروا له**" کی تفسیر "**ضيقوا له العدد**" کے ذریعہ کی ہے، جیسا کہ اللہ تعالی کا یہ قول ہے: "وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ"[۳] (اور جس کی آمدنی کم ہو)، عدد کو کم کرنے کا مطلب یہ ہے کہ شعبان کو ۲۹ دن کا سمجھا جائے[۴]۔

اس رائے کے قائلین میں امام احمد بن حنبل اور وہ فقہاء ہیں جن کے نزدیک آسمان ابر آلود ہونے کی صورت میں "**یوم الشک**" کا روزہ رکھنا جائز ہے[۵]۔

حضرت ابن عمرؓ نبی کریم ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا :"**إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب، الشهر هكذا و هكذا**"[۶] (ہم لوگ ناخواندہ امت ہیں، حساب وکتاب سے ناواقف ہیں، مہینہ اس طرح بھی ہوتا ہے، اس طرح بھی ہوتا ہے)، یعنی کبھی ۲۹ دن کا اور کبھی ۳۰ دن کا ہوتا ہے۔

ابن حجر نے وضاحت کی کہ جن سے حساب وکتاب کی نفی کی گئی ہے وہ اکثر مسلمان ہیں جو نبی کریم ﷺ کی اس حدیث کو بیان کرتے وقت آپ ﷺ کے زمانہ میں تھے یا یہ کہ اس سے نبی

(۱) سورۂ طلاق / ۳۔

(۲) المقدمات لابن رشد ۱ / ۱۸۷۔

(۳) سورۂ طلاق / ۷۔

(۴) المغنی لابن قدامہ ۳ / ۹۰، المجموع شرح المہذب للنووی ۶ / ۲۷۰، شرح مسلم ۳ / ۵۳۔

(۵) المجموع شرح المہذب للنووی ۶ / ۲۷۰، شرح مسلم ۳ / ۵۳۔

(۶) حدیث:"إنا أمة أمية..." کی تخریج فقرہ نمبر ۷ میں گذرچکی ہے۔

پاک ﷺ نے اپنی ذات کو مراد لیا ہو۔

پھر ابن حجر نے کہا: حساب فلکی سے مراد یہاں پر ستاروں اور ان کی گردش کے حساب کا علم ہے، گرچہ اس حساب کو وہ لوگ بہت کم جانتے تھے، اس وجہ سے روزہ وغیرہ کا حکم رؤیت ہلال سے متعلق کر دیا گیا، تاکہ ان سے اس حرج کو دور کیا جائے جو گردش کا حساب لگانے میں پیش آتا ہے اور روزے کے اندر ہمیشہ یہی حکم جاری رہا، گرچہ بعد میں اس علم کے جاننے والے لوگ بھی پیدا ہوئے، بلکہ ظاہر سیاق سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دراصل روزے کے حکم کو حساب فلکی سے متعلق کرنے کی نفی کی گئی ہے، جس کی وضاحت مذکورہ بالا حدیث میں آپ ﷺ کے اس قول: "**فإن غم عليكم فأكملو العدة ثلاثين**" سے بھی ہوتی ہے، اور آپ ﷺ نے "**فاسئلوا اهل الحساب**" (حساب جاننے والے لوگوں سے پوچھ لو) نہیں فرمایا، اور حکمت اس میں یہ ہے کہ چاند نظر نہ آنے کی صورت میں گنتی پوری کرنے میں تمام مکلّف مسلمان برابر ہوں گے، پس ان میں اختلاف ونزاع ختم ہو جائے گی[1]۔

اختلاف مطالع:

۱۴ - دور دراز ممالک کے درمیان چاند کے مطالع کا الگ الگ ہونا ایک امر واقع ہے، جیسا کہ آفتاب کے مطالع الگ الگ ہوا کرتے ہیں، لیکن کیا مسلمانوں کے لئے روزہ کا آغاز، عید الفطر اور عید الاضحیٰ اور دوسرے مہینوں کی تعیین میں اس کا اعتبار کیا جائے گا کہ مسلمانوں کے درمیان ان کی ابتداء وانتہاء الگ الگ ہوگی یا اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اور مسلمان اپنی عید اور اپنے روزوں میں متفق ہوں گے؟۔

(۱) فتح الباری ۴/ ۱۲۷، حدیث کی یہی تفسیر عینی نے عمدۃ القاری ۱۰/ ۲۸۶، ۲۸۷ میں کی ہے۔

جمہور کی رائے یہ ہے کہ اختلاف مطالع کا اعتبار نہیں ہوگا، بعض لوگوں نے کہا کہ اس کا اعتبار ہوگا، بالخصوص دور دراز ممالک کے درمیان، چنانچہ حنفیہ ایسی صورت میں کہتے ہیں کہ ہر ملک کے باشندوں کے لئے ان کی اپنی رؤیت معتبر ہوگی، اور انھوں نے قریب کے شہروں پر ایک دوسرے کی اتباع کو واجب قرار دیا ہے، اور ایک شہر والوں نے شعبان کے تیس ایام مکمل کر کے رمضان کے ۲۹ روزے رکھے، اور دوسرے اس سے قریب کے شہر والوں نے رؤیت پر اعتماد کرتے ہوئے تیس روزے رکھے تو اس اختلاف کی صورت میں حنفیہ نے ۲۹ روزے رکھنے والوں پر یہ لازم قرار دیا ہے کہ وہ اس دن کی قضا کریں جس میں انھوں نے روزہ نہیں رکھا تھا، اس لئے کہ وہ دن رمضان کا ہی ہے، اس وجہ سے کہ دوسرے شہر والوں کے نزدیک یہ ثابت ہو چکا تھا، راجح اور معتمد قول کے مطابق حنفیہ کے نزدیک اختلاف مطالع کا اعتبار نہیں ہوگا، چنانچہ اگر کسی ایک شہر میں چاند کا ہونا ثابت ہو جائے تو بقیہ تمام لوگوں پر روزہ رکھنا لازم ہوگا، لہذا ظاہر مذہب کے مطابق اہل مغرب کی رؤیت کی بنیاد پر اہل مشرق کے لئے روزہ رکھنا لازم ہوگا[1]۔

مالکیہ کے نزدیک کسی ایک ملک میں بھی چاند نظر آ جائے تو تمام ممالک کے باشندوں پر روزہ رکھنا واجب ہوگا۔

بعض مالکیہ نے اس عموم کو مقید کرتے ہوئے اندلس وخراسان جیسے بہت دور دراز ممالک کو اس حکم سے مستثنیٰ کیا ہے[2]۔

قرافی نے علمی اعتبار سے مطالع ہلال کے اختلاف کی وضاحت کی ہے، اور علم ہیئت میں مذکور بقیہ اسباب کو چھوڑ کر ایک اہم سبب یہ ذکر کیا ہے کہ مشرقی ممالک میں چاند جب شعاع میں ہو اور

(۱) رسائل ابن عابدین ۱/ ۲۲۸، ۲۲۹۔

(۲) الفروق للقرافی ۲/ ۲۰۳، مواہب الجلیل للحطاب ۲/ ۳۸۴۔

سورج چاند کے ساتھ مغرب کی جہت میں حرکت کررہا ہوتو جیسے ہی سورج مغرب کے افق تک پہنچے گا، ویسے ہی چاند شعاع سے نکل پڑے گا، اور اس کو صرف مغرب کے لوگ دیکھ سکیں گے، مشرق کے لوگ نہیں دیکھ سکیں گے، انھوں نے اس توضیح سے، نیز اس سے استدلال کیا ہے کہ تمام مسلمان علماء کا نماز کے اوقات کے مختلف ہونے اور میراث میں اس کے ملحوظ رکھے جانے پر اتفاق ہے، چنانچہ انہوں نے فتوی دیا ہے کہ اگر دو ایسے بھائیوں کا زوال کے وقت انتقال ہو، جن میں سے ایک مشرق میں ہو اور دوسرا مغرب میں، تو یہ حکم لگا دیا جائے گا کہ مشرق میں رہنے والے کی موت پہلے ہوئی، کیونکہ زوال مشرق زوال مغرب پر مقدم ہوتا ہے، لہذا مغرب میں رہنے والا مشرق میں رہنے والے کا وارث ہوگا۔ چنانچہ انھوں نے اختلاف مطالع کی بنیاد پر چاند کے اختلاف کو ثابت کرنے کے بعد یہ واجب قرار دیا ہے کہ ہر ملک کے باشندوں کے لئے چاند کے سلسلے میں ان کی اپنی رؤیت معتبر ہوگی۔

جیسا کہ ہر ملک کے باشندوں کے لئے اپنی نماز کے اوقات ہوتے ہیں، اور ان کی رائے ہے کہ کسی ایک ملک میں چاند نظر آنے کی وجہ سے تمام ممالک کے باشندوں پر روزہ کو واجب قرار دینا قواعد سے بعید ہے، اور دلائل بھی اس کے متقاضی نہیں ہیں (۱)۔

شافعیہ اختلاف مطالع پر عمل کرتے ہیں، چنانچہ وہ کہتے ہیں: ہر ملک کے لوگوں کے لئے ان کی الگ اپنی رؤیت کا اعتبار کیا جائے گا، کسی ملک میں چاند نظر آنے سے دور دراز ممالک کے باشندوں کے لئے روزہ کا حکم ثابت نہیں ہوگا، جیسا کہ امام نووی نے اس کی صراحت کی ہے (۲)۔

(۱) الفروق للقرافی ۲/۲۰۴۔

(۲) المجموع شرح المہذب ۵/۲۷۳-۲۷۵، شرح مسلم ۵/۵۸-۵۹، نیل الأوطار للشوکانی ۴/۲۶۸ دار الجیل۔

شافعیہ اور ان سے موافقت رکھنے والوں نے اس سے استدلال کیا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے اہل شام کی رؤیت پر عمل نہیں کیا تھا، اس لئے کہ حضرت کریب کی حدیث ہے کہ ام الفضل بنت حارث نے ان کو حضرت معاویہؓ کے پاس ملک شام بھیجا، وہ فرماتے ہیں: میں نے شام پہنچ کر حضرت ام الفضل کا کام پورا کیا، اور میں شام ہی میں تھا کہ رمضان کا چاند ہوگیا، جمعہ کی رات کو میں نے چاند دیکھا، پھر جب آخر مہینہ میں مدینہ حاضر ہوا تو حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے مجھ سے حال دریافت کرنے کے بعد چاند کا ذکر کرتے ہوئے پوچھا: "**متی رأیتم؟ فقلت: رأیناہ لیلة الجمعة، فقال: أنت رأیته؟ فقلت: نعم، ورآہ الناس و صاموا، وصام معاویة فقال: لکنا رأیناہ لیلة السبت فلا نزال نصوم حتی نکمل ثلاثین أو نراہ، فقلت: أو لاتکتفي برؤیة معاویة و صیامه، فقال: لا، ھکذا أمرنا رسول اللہ** ﷺ" (۱) (تم لوگوں نے چاند کب دیکھا تھا، میں نے جواب دیا کہ ہم لوگوں نے اسے جمعہ کی رات کو دیکھا تھا، تب انہوں نے پوچھا کہ کیا تم نے اسے دیکھا تھا، میں نے کہا: ہاں اور دوسرے لوگوں نے بھی دیکھا، اور انہوں نے روزے بھی رکھے اور حضرت معاویہ نے بھی روزہ رکھا، پھر انہوں نے کہا: لیکن ہم لوگوں نے اسے سنیچر کی رات کو دیکھا تھا، اس لئے ہم لوگ مسلسل روزہ رکھتے رہیں گے، یہاں تک کہ تیس دن مکمل کریں گے یا چاند دیکھیں گے، تو میں نے کہا: کیا حضرت معاویہ کا چاند دیکھنا اور رزہ رکھنا کافی نہیں ہے؟ تو انہوں نے کہا: نہیں، ہمیں رسول اللہ ﷺ نے ایسا ہی حکم دیا ہے)۔

نووی نے حضرت ابن عباسؓ کے اس فتوی کی علت یہ بیان کی

(۱) حدیث أم الفضل کی روایت مسلم (۲/۷۶۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

ہے کہ دور دراز شہروں میں رہنے والوں کے لئے رؤیت کا حکم ثابت نہیں ہوگا(۱)۔

حنابلہ نے کہا کہ اختلاف مطالع کا اعتبار نہیں ہوگا، کسی بھی ملک میں چاند نظر آجائے تو ان کے نزدیک تمام ممالک کے لوگوں پر روزہ رکھنا لازم ہوگا(۲)۔

اختلاف مطالع کا اعتبار نہ کرنے والوں نے رسول اللہ ﷺ کی حدیث: "صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته"(۳) سے استدلال کیا ہے، کیونکہ اس حدیث سے بغیر جگہ کی قید کے مطلق رؤیت کی وجہ سے تمام مسلمانوں پر روزہ رکھنا واجب ہوتا ہے، اور ان حضرات نے حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں مذکور کلام کو ان کا اجتہاد قرار دیا ہے، اور یہ رسول اللہ ﷺ سے منقول نہیں ہے۔

رؤیت ہلال میں غلطی کا اثر:

۱۵- کبھی رمضان یا شوال یا ذی الحجہ سے قبل ایک مہینہ سے زائد مسلسل بادل چھائے رہنے کی وجہ سے یا رؤیت ہلال کا صحیح اندازہ نہ ہونے کے نتیجہ میں رمضان کی ابتداء میں غلطی واقع ہوجاتی ہے اور اس کی وجہ سے رمضان کے ایک دن میں افطار ہوجاتا ہے، یا آغاز شوال میں خطا ہوجانے کی وجہ سے رمضان کے ایک دن کا افطار یا عید کے دن کا روزہ رکھ لیا جاتا ہے، یا یہ غلطی ذی الحجہ کے مہینے میں ہوجاتی ہے جس کی وجہ سے وقوف عرفہ غیر وقت میں ہونا لازم آتا ہے، اور یہ صورت مذکورہ صورتوں میں سب سے زیادہ سنگین ہے(۴)۔

غیر وقت میں وقوف عرفہ کے صحیح ہونے کے قائلین نے اس صحیح حدیث سے استدلال کیا ہے: "**شهران لا ينقصان: شهرا عيد: رمضان وذو الحجة**"(۱) (دو مہینے کسی چیز کو کم نہیں کرتے ہیں، اور وہ عید کے دو مہینے ہیں، یعنی رمضان اور ذی الحجہ)۔

ان حضرات نے مذکورہ بالا حدیث کا مطلب یہ سمجھا کہ وقوف عرفہ میں غلطی واقع ہونے سے ثواب کم نہیں ہوگا تو وقوف بدرجہ اولی فاسد نہیں ہوگا۔

طیبی نے کہا: حدیث کا ظاہر سیاق ہے جو ان کے علاوہ دیگر مہینوں میں ان دونوں مہینوں کی ایک ایسی خصوصیت بیان کرنا نہیں ہے، اس سے مراد یہ نہیں ہے کہ ان دونوں مہینوں کے علاوہ میں عبادت کا ثواب کم ہوجاتا ہے، بلکہ مراد اس سے حرج کو دور کرنا ہے، جس کے حکم میں غلطی واقع ہونے کا امکان ہو، اس وجہ سے کہ وہ دونوں مہینے عیدین کے ساتھ خاص ہیں، اور اس وجہ سے کہ ان دونوں میں غلطی ہونے کا احتمال ہے، یہی وجہ ہے کہ آپ ﷺ نے "**شهران لا ينقصان**" فرمانے کے بعد "**شهرا عيد**" فرمایا، اور آپ ﷺ نے صرف "**رمضان اور ذوالحجه**" کہنے پر اکتفا نہیں کیا(۲)۔

ابن بطال نے کہا: جیسا کہ عینی نے ان سے نقل کیا ہے: ایک جماعت نے کہا ہے کہ اگر تمام لوگ غلطی سے یوم عرفہ سے ایک دن قبل یا ایک دن بعد وقوف کرلیں تو یہ وقوف کافی ہوگا، اور یہ عطاء بن ابی رباح، حسن بصری، امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کا قول ہے، اور

(۱) شرح مسلم ۵/۵۸-۵۹۔
(۲) المغنی لابن قدامہ ۳/۸۸-۸۹۔
(۳) حدیث: "صوموا لرؤيته و أفطروا لرؤيته" کی تخریج فقرہ نمبر ا میں گذر چکی ہے۔
(۴) مواہب الجلیل للحطاب ۲/۳۸۲۔

(۱) حدیث: "شهران لا ينقصان: شهرا عيد: رمضان و ذوالحجه" کی روایت بخاری (الفتح ۴/۱۲۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۷۶۶ طبع الحلبی) نے حضرت ابوبکرہؓ سے کی ہے۔
(۲) فتح الباری ۴/۱۲۶۔

شافعیہ نے اس کے جائز ہونے پر اس شخص کے روزہ رکھنے سے استدلال کیا جس پر مہینے خلط ملط ہو جائیں، حالانکہ یہ ممکن ہے کہ اس کا روزہ رمضان سے پہلے یا اس کے بعد ہو[1]۔

امام نووی کی بھی یہی رائے ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: ''رمضان وذی الحجہ'' کے بارے میں جتنے فضائل واحکام وارد ہوئے ہیں وہ سب حاصل ہوں گے، خواہ رمضان ۲۹ دن کا ہو یا ۳۰ دن کا، خواہ وقوف عرفہ ۹ تاریخ کو ہو یا کسی اور دن میں، بشرطیکہ چاند کی تلاش میں کوتاہی نہ کی گئی ہو۔

ابن حجر کہتے ہیں: یہ حدیث اس شخص کے لئے باعث اطمینان ہے جس نے اجتہاد کی بنا پر رمضان کے ۲۹ روزے رکھے یا وقوف کے علاوہ دن میں وقوف عرفہ کرے[2]۔

رمضان میں کمی کا پایا جانا تو واضح ہے، لیکن ذی الحجہ میں واضح نہیں ہے، کیونکہ مناسک حج شروع مہینے میں ہی انجام پاتے ہیں، چنانچہ امام عینی نے اپنے اس قول سے واضح کیا ہے: ایام حج کبھی بدلی اور نقصان کی وجہ سے ایسا ہوجاتا ہے جیسا کہ رمضان کے اخیر میں ہوتا ہے، اس طرح پر کہ ذی قعدہ کا چاند آسمان ابر آلود ہونے کی وجہ سے نظر نہ آئے اور اس میں ایک دن کی کمی بیشی کی غلطی واقع ہوجائے، اور وقوف عرفہ آٹھویں یا دسویں تاریخ کو ہوجائے، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس جیسی صورت میں عرفہ میں وقوف کرنے والوں کا اجر اس سے کم نہیں ہوگا جس میں کوئی غلطی واقع نہ ہوئی ہو۔

ابن القاسم سے مروی ہے کہ اگر لوگ غلطی سے وقوف عرفہ یوم عرفہ کے بعد یوم النحر میں کرلیں تو جائز ہوجائے گا، اور اگر وقوف عرفہ کو مقدم کرکے یوم الترویہ میں کردیں تو دوسرے دن وقوف کا اعادہ

(۱) عمدۃ القاری للعینی ۱۰/ ۲۸۵۔۲۸۶۔

(۲) فتح الباری لابن حجر ۴/ ۱۲۶، إرشاد الساری للقسطلانی ۳/ ۳۵۹۔

کریں گے اور پہلا وقوف کافی نہ ہوگا[1]۔

رؤیت ہلال کا اعلان کرنا:

۱۶- معتمد اور مخصوص طبقہ کے نزدیک جب چاند کا ثبوت ہوجائے تو روزے کے آغاز یا افطار، اور عید الفطر کی نماز یا عید الأضحیٰ کی نماز اور قربانی کرنے کے لئے لوگوں میں اعلان کرنا واجب ہے، جیسا کہ قرافی نے کہا ہے: ''تین قسمیں خبر کی ہوتی ہیں: محض روایت، جیسے احادیث نبویہ، محض گواہی، جیسے گواہوں کا حاکم کے پاس متعین افراد کے خلاف حقوق کی گواہی دینا، اور تیسری قسم وہ ہے جو شہادت وروایت دونوں سے مرکب ہو، اور اس کی کئی صورتیں ہیں، اس کی ایک صورت رمضان کے چاند کی خبر دینا ہے، اس اعتبار سے کہ روزہ کسی مخصوص شخص کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ شہر یا پوری دنیا کے لوگوں کے لئے عام ہے، وہ روایت ہے، اس لئے کہ کسی معین شخص کے ساتھ خاص نہیں ہے اور اس کے حکم میں عموم ہے اور اس اعتبار سے کہ یہ ایک ایسا حکم ہے جو اسی سال کے ساتھ خاص ہے، ماقبل یا مابعد کے سالوں کے ساتھ نہیں، یہ شہادت ہے[2]۔

اور جب رؤیت اپنی ذات کے اعتبار سے شہادت اور روایت کے مشابہ ہے تو اس کے ثبوت کے بعد اس کی خبر دینے کے روایت ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اسی لئے اس کے نقل کرنے میں ذرائع ابلاغ پر اعتماد کیا جاتا ہے، اور اس کی خبر دینے والے میں اس راوی کے شرائط کا پایا جانا ضروری ہے جس کی روایت مقبول ہو، اور وہ شرائط محدثین اور فقہاء کے یہاں متعارف ہوں، اور وہ عدالت اور

(۱) عمدۃ القاری للعینی ۱۰/ ۲۸۵، یہی جواب القسطلانی نے ارشاد الساری ۳/ ۳۵۹ میں نقل کیا ہے اور اس کی نسبت کرمانی کی جانب کی ہے۔

(۲) الفروق ۱/ ۱۰۔

ضبط ہیں[۱]۔

اعلان کا وقت:

۱۷- رمضان کے بارے میں اعلان کا وقت رمضان کے پہلے دن فجر سے قبل ہے، اگر فجر کے بعد اعلان ہوا تو امساک (کھانے، پینے اور جماع سے باز رہنا) اور روزہ کی نیت کرنا واجب ہوگا، اور اس دن کی قضاء واجب ہوگی، یہاں تک کہ اس شخص پر بھی جس نے آغاز رمضان کے بارے میں قطعی طور پر معلوم نہ ہونے کے باوجود رات ہی میں روزہ کی نیت کرلی ہو[۲]۔ اس میں اختلاف اور تفصیل ہے، جسے ''صوم'' کی اصطلاح میں دیکھا جائے۔

چاند دیکھنے کے وقت کی منقول دعائیں:

۱۸- چاند دیکھنے کے وقت رسول اللہ ﷺ سے کچھ دعائیں منقول ہیں، جن میں سے وہ دعا بھی ہے جو حضرت طلحہ بن عبید اللہ کے واسطہ سے مروی ہے کہ جب نبی کریم ﷺ چاند دیکھتے تو فرماتے: ''اللهم أهله علينا باليمن و الإيمان و السلامة و الإسلام، ربي و ربک اللّٰه''[۳] (اے اللہ تو اس چاند کو ہمارے لئے برکت وایمان، سلامتی اور اسلام کا ذریعہ بنا، اے چاند! میرا اور تیرا رب اللہ ہی ہے)۔

اور ان میں سے مذکورہ متن کی ایک دوسری روایت عبد اللہ بن عمرؓ کے واسطہ سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب چاند دیکھتے تو فرماتے: ''اللهم أهله علينا بالأمن و الإيمان، والسلامة و الإسلام و التوفيق لما تحب و ترضى، ربنا وربک اللّٰه''[۱] (اے اللہ تو اس چاند کو ہم پر امن وایمان اور سلامتی واسلام کا ذریعہ بنا، اور تو اپنی مرضی کے مطابق ہمیں چلنے کی توفیق دے، اے چاند! ہمارا اور تیرا رب اللہ ہی ہے)۔

اور ان میں سے وہ دعا بھی ہے جو عبادہ بن الصامت کے واسطہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب چاند دیکھتے تو فرماتے: ''اللّٰه أكبر، الحمد لله، لاحول و لاقوة إلا باللّٰه، اللهم إني أسألک خير هذا الشهر، و أعوذ بک من شر القدر، ومن سوء الحشر''[۲] (اللہ سب سے بڑا ہے، تمام تعریفیں اللہ ہی کے لئے ہیں، نہیں ہے کوئی قوت وطاقت مگر اللہ ہی کی، اے اللہ میں تجھ سے اس مہینہ کے خیر کا سوال کرتا ہوں، اور تقدیر کے شر اور قیامت کے دن کی برائی سے تیری پناہ چاہتا ہوں)۔

اور انہی میں سے ایک روایت حضرت قتادہؓ کے واسطہ سے ہے کہ انہیں یہ خبر پہنچی ہے کہ نبی کریم ﷺ جب چاند دیکھتے تو فرماتے: ''هلال خير و رشد، هلال خير و رشد، هلال خير و رشد، آمنت بالذي خلقک''، ثلاث مرات، ثم يقول:

---

(۱) الفروق ۱/ ۳۸۵۔

(۲) مواہب الجلیل للحطاب ۲/ ۳۹۲۔

(۳) حدیث: ''كان إذا رأى الهلال قال: اللهم أهله علينا باليمن والإيمان......'' کی روایت ترمذی (۵/ ۵۰۴ طبع الحلبی) نے حضرت طلحہ بن عبید اللہ سے کی ہے، اور فرمایا کہ یہ حدیث حسن غریب ہے۔

---

(۱) حدیث ابن عمر: ''كان إذا رأى الهلال قال: اللهم أهله علينا بالأمن و الإيمان ......'' کی روایت طبرانی نے المعجم الکبیر (۱۲/ ۳۵۶ طبع الأوقاف العراقیہ) میں کی ہے، اور ہیثمی نے المجمع (۱۰/ ۱۳۹ طبع القدسی) میں کہا ہے کہ اس میں عثمان بن ابراہیم الحاطبی ہیں جو ضعیف ہیں، اور اس کے بقیہ رجال ثقہ ہیں۔

(۲) حدیث عبادۃ بن الصامت: ''كان إذا رأى الهلال قال......'' کی روایت عبد اللہ بن احمد نے اپنی زوائد مسند (۵/ ۳۲۹ طبع المیمنیہ) میں کی ہے، اور ہیثمی نے المجمع (۱۰/ ۱۳۹ طبع القدسی) میں فرمایا کہ اس کے راوی عبد اللہ اور طبرانی ہیں، اور اس کے اندر ایک راوی ہیں جن کا نام معلوم نہیں ہے۔

"الحمد للّٰہ الذی ذہب بشہر کذا وجاء بشہر کذا"[1]

(یہ خیر وہدایت کا چاند ہے، یہ خیر وہدایت کا چاند ہے، یہ خیر وہدایت کا چاند ہے، میں ایمان لایا اس ذات پر جس نے تجھے پیدا کیا، اسے تین مرتبہ فرمایا، پھر آپ فرماتے: تمام تعریفیں ہیں اس اللہ کے لئے جو فلاں مہینہ کو لے گیا اور فلاں مہینہ کو لے آیا)۔

مذکورا حادیث کو امام نووی نے "الأذکار" میں اور علامہ الحطاب نے "مواہب الجلیل" میں نقل کیا ہے، اس کے بعد دمیری کا یہ قول بھی ذکر کیا ہے جس میں صراحت ہے کہ رؤیت ہلال کے وقت سورۂ ملک پڑھنا مستحب ہے، اس اثر کی وجہ سے جو اس سلسلہ میں وارد ہے، اور اس وجہ سے کہ یہ نجات دلانے والی اور بچانے والی ہے[2]۔

(۱) حدیث قتادۃ: "أنه بلغه "أن النبي ﷺ کان إذا رأى الهلال......" کی روایت ابوداؤد (۳۲۶/۵-۳۲۷، تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور اس کی سند مرسل ہونے کی وجہ سے ضعیف ہے۔

(۲) الأذکار ر ۱۷۱، مواہب الجلیل ۲/ ۳۸۲، ۳۸۳۔

رائحہ

تعریف:

۱- "رائحۃ" اور "ریح" لغت میں سبک رو (ہلکی چلنی والی) ہوتو کہتے ہیں چاہے وہ خوشگوار ہو یا بدبودار، کہا جاتا ہے: "وجدت رائحة الشئی وریحه" (میں نے اس چیز کی بومحسوس کی)، "رائحۃ" وہ عرض ہے جس کا ادراک قوت شامہ کے ذریعہ ہوتا ہے۔

ایک قول ہے کہ لفظ "ریح" کا اطلاق صرف خوشبودار ہوا پر ہوتا ہے[1]، حدیث میں آیا ہے: "أنه ﷺ أمر بالإثمد المروح (أى المطيب) عندالنوم"[2] (نبی کریم ﷺ نے سوتے وقت خوشبودار اثمد (سرمہ) استعمال کرنے کا حکم دیا)۔

اجمالی حکم:

"رائحۃ" کا لفظ کتب فقہ کے مختلف ابواب میں آیا ہے، اور ابواب کے اختلاف سے اس کے احکام الگ الگ ہوتے ہیں۔

الف- باب طہارت میں رائحۃ کا مفہوم:

۲- رفع حدث اور ازالۂ نجاست میں اصل یہ ہے کہ وہ پانی سے ہو، اللہ

(۱) لسان العرب، تاج العروس، المغرب، المصباح المنیر۔

(۲) حدیث: "أمر بالإثمد المروح عند النوم" کی روایت ابوداؤد (۷۶/۲، تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت معبد بن ہوذۃ سے کی ہے، پھر فرمایا: مجھ سے ابن معین نے فرمایا: وہ حدیث منکر ہے۔

تعالی کا فرمان ہے:"وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوراً"[1] (اور ہم آسمان سے پانی برساتے ہیں خوب پاک وصاف (کرنے والا))۔

جمہور فقہاء نے پانی میں پاک کرنے کی صلاحیت ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ اس کے اوصاف اصلیہ موجود ہوں، اور وہ رنگ، مزہ اور رائحہ (بو) ہیں، اگر کسی چیز کے اس کے ساتھ ملنے کی وجہ سے اس کا ایک وصف مثلا بو اس طرح بدل جائے کہ اس کو عرف میں پانی نہ کہا جائے، بلکہ اس کی طرف قید لازم کی اضافت کی جائے، جیسے گلاب کا پانی وغیرہ، تو اس سے پاک کرنے کی صلاحیت ختم ہوجائے گی، ایسی صورت میں اگر پانی میں ملی ہوئی چیز جس نے اس کے وصف کو بدل دیا ہے پاک ہو تو پانی پاک رہے گا، مگر اس میں پاک کرنے کی صلاحیت نہیں رہے گی، لہذا وہ حدث کو دور نہیں کرے گا، اور نہ ہی نجاست کو زائل کرے گا، اگر چہ وہ بذات خود طاہر ہوگا، اس لئے کہ وہ مطلق پانی نہیں ہے[2]۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر پانی کی طبعی حالت ختم نہ ہو تو پاک کرنے کی صلاحیت ختم نہیں ہوگی، اگر چہ اس کے اوصاف بدل گئے ہوں، پانی کی طبعی حالت یہ ہے کہ وہ سیال، تر کرنے والا اور پیاس کے لئے باعث سکون ہو[3]۔

اگر قریب میں موجود کسی چیز کی وجہ سے پانی میں تغیر واقع ہوجائے، لیکن وہ چیز اس میں ملی نہ ہو تو اس کی وجہ سے اس کے پاک کرنے کی صلاحیت ختم نہیں ہوگی، کیونکہ یہ محض بو کا پایا جانا ہے، اس مسئلہ میں تفصیل ہے جسے اصطلاح "میاہ" میں دیکھی جائے۔

(۱) سورۂ فرقان/ ۴۸۔

(۲) أسنی المطالب ۱/ ۷، ۸، کشاف القناع ۱/ ۳۲، الزرقانی ۱/ ۱۱، الشرقاوی علی التحریر ۱/ ۳۲-۳۴۔

(۳) الاختیار ۱/ ۱۴۔

ب- محرم کے حق میں خوشبو:

۳- فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ محرم کے لئے ان اشیاء کا استعمال ممنوع ہے جن میں خوشبو پائی جاتی ہو اور ان سے اس کا خوشبو لینا مقصود ہو، جیسے مشک، عود اور ان جیسی چیزیں، لیکن اگر ان سے خوشبو لینا مقصود نہ ہو، جیسے سیب اور نارنگی، تو ان کا استعمال محرم کے لئے ممنوع نہیں ہوگا، اگر چہ ان میں خوشبو پائی جاتی ہو۔ دیکھئے: اصطلاح "احرام"۔

ج- مساجد میں خوشبو اور بدبو:

۴- مساجد میں خوشبوؤں کا استعمال کرنا مستحب ہے اور ناپسندیدہ بو یعنی لہسن، پیاز وغیرہ کی بو سے مسجد کی حفاظت کی جائے، اگر چہ اس میں کوئی نہ ہو، اسی طرح اس شخص کے لئے ان میں سے کوئی چیز کھا کر مسجد میں داخل ہونا مکروہ ہے اور ایسے شخص کے لئے مسجد کی جماعت چھوڑنے کی رخصت ہے اور یہی حکم اس شخص کے لئے بھی ہے جس کا بغل یا منہ بدبودار ہو۔ حنابلہ کی رائے ہے کہ ایسے شخص کو تکلیف کے ازالہ کی غرض سے مسجد سے نکالنا مستحب ہے[1]۔ کیونکہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے:"**من أخرج أذى من المسجد بني الله له بيتا في الجنة**"[2] (جو شخص مسجد سے کوئی تکلیف دہ چیز نکالے گا اللہ تعالی اس کے لئے جنت میں ایک گھر بنائے گا)، اور آپ علیہ السلام

(۱) کشاف القناع ۲/ ۳۶۵ أسنی المطالب ۱/ ۲۱۵، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۰۳، مواہب الجلیل ۶/ ۱۳۔

(۲) حدیث:"من أخرج أذى من المسجد بنى الله له بيتا في الجنة" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۲۵۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے، اور بوصیری نے مصباح الزجاجۃ (۱/ ۱۶۳ طبع دار الجنان) میں فرمایا: یہ ضعیف سند ہے، اور مسلم جو ابن یسار ہیں انہوں نے ابوسعید خدریؓ سے اس کو نہیں سنا ہے، اور محمد یعنی ابن صالح المدنی میں لین (کمزوری) ہے۔

نے فرمایا: "من أكل ثوما أو بصلا فليعتزلنا. أوقال: فليعتزل مسجدنا"[1] (جو شخص لہسن یا پیاز کھائے اسے چاہئے کہ ہم سے الگ تھلگ رہے، یا آپ ﷺ نے یوں فرمایا: اسے چاہئے کہ ہماری مسجد سے الگ رہے)، نیز آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من أكل من هذه الشجرة الخبيثة (يعني الثوم) فلا يقربنا في المسجد" وفي رواية: "فلا يقرب مصلانا"[2] (جو اس خبیث درخت یعنی (لہسن) سے کھائے وہ مسجد میں ہم سے قریب نہ ہو، اور ایک روایت میں ہے کہ وہ ہماری مسجد کے قریب نہ آئے)۔

حنابلہ کے نزدیک مسجد میں ریاح خارج کرنا مکروہ ہے، اس وجہ سے کہ اس کی بدبو سے تکلیف پہنچتی ہے اگرچہ کوئی مسجد میں نہ ہو[3] اس لئے کہ حدیث میں آیا ہے: "إن الملائكة تتأذى مما يتأذى منه بنو آدم"[4] (ملائکہ کو ان چیزوں سے تکلیف ہوتی ہے جن سے بنی آدم کو تکلیف ہوتی ہے)۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ بوقت ضرورت ایسا کرنا جائز ہے، اس لئے کہ مسجد نجاست عینی سے پاک صاف رکھی جاتی ہے[5] دیکھئے: اصطلاح "مساجد"۔

(۱) حدیث: "من أكل ثوما أو بصلا فليعتزلنا، أو قال: فليعتزل مسجدنا" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۳۳۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۹۴ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "من أكل من هذه الشجرة الخبيثة" (يعنى الثوم) فلا يقربنا فى المسجد و فى رواية "فلا يقرب مصلانا" کی روایت مسلم (۱/ ۳۹۵ طبع الحلبی) اور ابو عوانہ (۱/ ۴۱۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے، اور دوسری روایت ابوعوانہ کی ہے۔

(۳) سابقہ مراجع، کشاف القناع ۱/ ۴۹۷۔

(۴) حدیث: "إن الملائكة تتاذى مما يتأذى منه بنو آدم" کی روایت مسلم (۱/ ۳۹۵ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہ سے کی ہے۔

(۵) مواہب الجلیل ۶/ ۱۳۔

د- بو کی وجہ سے تلف ہونا:

۵- کوئی شخص اگر (رہائشی مکانات کے درمیان) اپنے مکان کو کوئی کارخانہ بنالے جس کی بو تکلیف دہ ہو، اور بچے یا دوسرے لوگ اسے سونگھ لیں اور اس کی وجہ سے وہ مر جائیں تو کارخانہ کا مالک ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس نے عرف کی مخالفت کی ہے، اگر کوئی شخص اپنے گھر میں کوئی ایسی چیز پکائے یا بھونے جس کی وجہ سے حاملہ عورت کا حمل ساقط ہوجاتا ہو، اگرچہ عورت اس میں سے نہ کھائے تو پکانے یا بھوننے والے پر واجب ہوگا کہ وہ عورت کو بالعوض وہ چیز پیش کرے جو اسقاط کو روک دے اگر عورت عوض پر قادر ہو، ورنہ بلا عوض وہ چیز پیش کردے، خواہ عورت اس کا مطالبہ نہ کرے، اگر وہ شخص ایسا نہ کرے تو اس پر جنین کی دیت واجب ہوگی[1]۔ اس کی تفصیل "باب الدیات" اور اصطلاح "اجہاض" (فقرہ/ ۹) میں ہے۔

ھ- بو پائے جانے کی وجہ سے حد شرب کا ثبوت:

۶- اکثر اہل علم کا قول ہے کہ شراب پینے والے کے منہ میں اگر شراب کی بو پائی جائے تو اس پر حد شرب ثابت نہ ہوگی، ان میں امام ثوری، امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور دو روایتوں میں سے ایک کے مطابق امام احمد ہیں، اور یہی ان کا راجح مذہب ہے، وہ حضرات کہتے ہیں کہ ممکن ہے کہ اس نے شراب سے کلی کی ہو، یا اس کو پانی سمجھا ہو پھر جب اس کے منہ میں پہنچی تو اس نے کلی کردیا ہو، اور اس کا بھی امکان ہے کہ اسے زبردستی شراب پلادی گئی ہو، یا اس نے سیب کا رس پیا ہو، اس لئے کہ اس کی بھی شراب کی طرح بو ہوتی ہے اور ان احتمالات کے ہوتے ہوئے حد جاری نہ ہوگی، کیونکہ حدود شبہات کی وجہ سے

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۳۵، حاشیۃ عمیرۃ علی المحلی ۳/ ۹۰، شرح الزرقانی ۸/ ۳۲۔

ساقط ہوجاتی ہیں [۱]۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ بو پائے جانے کی وجہ سے حد شرب ثابت ہوگی، امام احمد سے ابو طالب کی ایک روایت یہی ہے، وہ کہتے ہیں کہ حضرت ابن مسعودؓ نے ایک ایسے شخص پر حد جاری کیا جس کے منہ میں شراب کی بو پائی گئی تھی، نیز اس لئے بھی کہ بو خود بتاتی ہے کہ اس شخص نے شراب پی ہے، لہذا اسے اقرار کے قائم مقام قرار دیا جائے گا [۲]۔

تفصیل اصطلاح ''سکر'' میں ہے۔

و-جلالہ جانور کے گوشت یا دودھ کی بو کا بدل جانا:

۷- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ جلالہ (نجاست کھانے والے جانور) کا گوشت کھانا یا دودھ پینا مکروہ ہے، اگر نجاست کی وجہ سے ان دونوں کی بو بدل جائے، شافعیہ نے اس کو حرام کہا ہے، دیکھئے: اصطلاح ''أطعمۃ'' اور ''جلالۃ''۔

ز-شوہر کو جس چیز کی بو سے تکلیف ہوتی ہو عورت کو اس کے کھانے سے روکنا:

۸- شوہر کو حق حاصل ہے کہ وہ اپنی بیوی کو ایسی چیز کے کھانے سے روک دے جس کی بو سے اسے تکلیف ہوتی ہو، جیسے پیاز، لہسن اور ان جیسی چیزیں۔

اسی طرح شوہر کو یہ حق حاصل ہے کہ بیوی کو اپنے کپڑے اور بدن سے بدبو کو دور کرنے پر مجبور کرے، کیونکہ یہ چیز کمال استمتاع میں مانع ہوتی ہے [۳]۔

تفصیل اصطلاح ''نکاح'' میں ہے۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۱۶۴، أسنی المطالب ۴/ ۱۵۹، المغنی ۸/ ۳۱۷۔
(۲) شرح الزرقانی ۸/ ۱۱۳، مواہب الجلیل ۶/ ۳۱۷، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۰۹۔
(۳) روضۃ الطالبین ۷/ ۱۳۷، قلیوبی ۳/ ۲۵۲، المغنی ۷/ ۲۹-۳۰۔

رابغ

تعریف:

۱- رابغ: حرمین کے درمیان سمندر کے قریب ایک وادی ہے اور جحفہ سے قریب ایک مشہور جگہ ہے [۱]۔

لغت میں اس اصطلاح کی اصل یہ ہے: ''**ربغ القوم فی النعیم**'' (خوش حال زندگی بسر کرنا)، اور ''ربغ'' مٹی کو بھی کہتے ہیں، ''رابغ'' اس شخص کو کہتے ہیں جو کسی ایسے امر پر قائم رہے جو اس کے لئے ممکن ہو۔

''جحفہ'' شام، ترکی، مصر اور مراکش والوں کے لئے میقات احرام ہے، اور یہ ساحل سمندر سے قریب مکہ و مدینہ کے درمیان واقع ہے۔

یہ اب طویل زمانہ سے مٹ گیا ہے، اور اس طرح ہوگیا ہے کہ پہچانا بھی نہیں جاتا ہے، اور ان ممالک کے حجاج احتیاطا ''رابغ'' سے احرام باندھنے لگے ہیں، اور وہ مدینہ سے آنے والوں کے لئے جحفہ سے قدرے پہلے ہی واقع ہے، اور مکہ سے ۲۲۰ کیلومیٹر دور ہے۔ دیکھئے: اصطلاح ''احرام'' (فقرہ/ ۴۰)۔

(۱) دیکھئے: القاموس، لسان العرب، مراصد الإطلاع، معجم البلدان ۳/ ۱۱، الشرقاوی علی التحریر ۱/ ۵۰۵، الحطاب ۳/ ۳۰، ابن عابدین ۲/ ۱۵۳، کشاف القناع ۲/ ۴۰۰۔

راتب

تعریف:

۱-''راتب'' لغت میں "رتب الشئی رتوباً'' سے ماخوذ ہے، جس کے معنی ثابت ہونے اور ٹھہرنے کے ہیں، ''راتب'' ''ثابت'' کو کہتے ہیں، "عیش راتب'' یعنی ثابت اور برقرار رہنے والی زندگی، ابن جنی کہتے ہیں: کہا جاتا ہے: "مازلت علی هذا راتبا" یعنی میں یہاں برابر مقیم رہا[۱]۔

اس کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۲]۔

بحث کے مقامات:

۲-''راتب'' کی اصطلاح کتب فقہ کے مختلف ابواب میں آئی ہے جو درج ذیل ہیں:

الف-نماز کی سنن رواتب:

۳-یہ وہ سنتیں ہیں جو فرائض کے تابع ہوتی ہیں، اور ان کے اوقات ان فرض نمازوں کے اوقات ہیں، جن کے تابع یہ ہیں۔

سنن رواتب کی تعداد کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، مادہ: ''رتب''۔

(۲) دور حاضر کے فقہاء وقف اور اجارہ کی مباحث میں ''راتب'' کا لفظ کثرت سے استعمال کرتے ہیں اور اس سے مراد کسی شخص کی وہ اجرت یا آمدنی ہے جو دائمی طور پر اس کے لئے مقرر رہو۔

چنانچہ جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ رواتب مؤکدہ دس رکعات ہیں، دو رکعتیں صبح کی نماز سے قبل، دو رکعتیں ظہر کی نماز سے قبل، دو رکعتیں اس کے بعد، دو رکعتیں مغرب کے بعد اور دو رکعتیں عشاء کے بعد ہیں، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: **"حفظت من النبي ﷺ عشر ركعات: ركعتين قبل الظهر، وركعتين بعدها، وركعتين بعد المغرب في بيته، وركعتين بعد العشاء في بيته وركعتين قبل الصبح، وكانت ساعة لايدخل على النبي ﷺ فيها، حدثتني حفصة رضى الله عنها أنه كان إذا أذن المؤذن وطلع الفجر صلى ركعتين"**[۱] (میں نے نبی کریم ﷺ سے دس رکعات یاد کی ہیں، دو رکعتیں ظہر سے قبل، دو اس کے بعد، دو رکعتیں مغرب کے بعد اپنے گھر میں، عشاء کے بعد دو رکعتیں اپنے گھر میں، اور دو رکعتیں صبح سے قبل، یہ اس وقت پڑھی جاتی تھی جس وقت حضور ﷺ کی خدمت میں کسی کی حاضری نہیں ہوتی تھی، مجھ سے حضرت حفصہؓ نے بیان کیا ہے کہ جب مؤذن اذان دے دیتا اور فجر طلوع ہوجاتی تو آپ ﷺ دو رکعت ادا فرماتے تھے)۔

اس مسئلہ میں مذاہب کے اندر چند اور بھی مرجوح اقوال ہیں، جن میں ظہر کے بعد چار رکعتیں، عصر سے قبل چار رکعتیں، مغرب سے قبل دو اور مغرب کے بعد چھ رکعتیں بیان کی جاتی ہیں، اور عشاء کے بعد بلا کسی حد و تعیین کے کوئی سنت راتبہ نہیں ہے[۲]۔

تفصیلات اصطلاح ''السنن الرواتب'' میں ہیں۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ سنن رواتب کی تعداد بارہ رکعتیں ہیں،

(۱) حدیث ابن عمر: "حفظت من النبي ﷺ عشر ركعات......" کی روایت بخاری (الفتح ۳؍۵۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) الشرح الصغیر ۱؍۴۰۲، جواہر الإکلیل ۱؍۷۳، مغنی المحتاج ۱؍۲۲۰، المغنی لابن قدامہ ۲؍۱۲۵، المجموع ۴؍۲۲۱۔

دو رکعتیں نماز فجر سے قبل، چار رکعتیں نماز ظہر سے قبل ایک سلام سے، دو رکعتیں بعد نماز ظہر، دو رکعتیں بعد نماز مغرب اور دو رکعتیں عشاء کی نماز کے بعد ہیں[۱]۔

اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**من ثابر علی اثنتي عشرة رکعة بنی الله عز وجل له بیتا في الجنة: أربعا قبل الظهر، ورکعتین بعد الظهر، ورکعتین بعد المغرب، ورکعتین بعد العشاء، ورکعتین قبل الفجر**"[۲] (جو شخص بارہ رکعات پر مداومت کرے گا اللہ تعالیٰ اس کے لئے جنت میں ایک گھر بنائے گا: چار رکعتیں ظہر سے قبل، دو رکعتیں ظہر کے بعد، دو رکعتیں مغرب کے بعد، دو رکعتیں عشاء کے بعد اور دو رکعتیں فجر سے قبل)۔

نیز اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے ہمیشہ ان نمازوں کی پابندی فرمائی اور سوائے حالت عذر کے ان میں سے کچھ بھی ترک نہیں فرمایا۔

۴- حنفیہ کے نزدیک تمام سنن میں فجر کی دو رکعتیں زیادہ مؤکد ہیں، اس لئے کہ اس کے بارے میں ترغیب کی جتنی روایتیں آئی ہیں اتنی زیادہ کسی اور نفل کے بارے میں نہیں ہیں[۳]، چنانچہ حضرت عائشہؓ روایت کرتی ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**رکعتا الفجر خیر من الدنیا و مافیها**"[۱] (فجر کی دونوں رکعتیں دنیا و مافیہا سے زیادہ بہتر ہیں) نبی کریم ﷺ سے یہ بھی مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**لا تدعوا الرکعتین اللتین قبل صلاة الفجر فإن فیهما الرغائب**"[۲] (وہ دونوں رکعتیں جو نماز فجر سے قبل ہیں ان کو نہ چھوڑو، کیونکہ ان میں مرغوب چیزیں ہیں)، اور ایک روایت میں ہے: "**لا تدعوا رکعتی الفجر ولو طردتکم الخیل**"[۳] (فجر کی دونوں رکعتوں کو نہ چھوڑو اگرچہ تم کو گھوڑے روند ڈالیں)۔

ب- خدمت پر مامور مؤذن:

۵- مسجد میں اگر کوئی تنخواہ دار مؤذن ہو تو اس سے قبل کوئی اذان نہ دے، ہاں اگر خود ہی وہ پیچھے رہ جائے یا اذان دینے کا وقت فوت ہونے کا اندیشہ ہو تو دوسرا شخص اذان دے، اس لئے کہ زیاد بن حارث صدائی سے روایت ہے کہ انہوں نے حضرت بلالؓ کی

(۱) البدائع ۱/ ۲۸۴، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۵۲۔

(۲) حدیث: "من ثابر علی اثنتی عشرة رکعة......" کی روایت نسائی (۳/ ۲۶۱ طبع المکتبۃ التجاریہ) اور ترمذی (۲/ ۲۷۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ نسائی کے ہیں، ترمذی نے فرمایا: یہ حدیث اس سند سے غریب ہے، اس لئے کہ بعض اہل علم نے مغیرہ بن زیاد کے حفظ کے سلسلے میں کلام کیا ہے، لیکن اس کی تائید حضرت ام حبیبہ کی حدیث سے ہو جاتی ہے جس کو نسائی اور ترمذی نے نقل کیا ہے، جس سے اس کو تقویت حاصل ہو جاتی ہے۔

(۳) البدائع ۱/ ۲۸۴، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۵۲، الشرح الصغیر للدردیر ۱/ ۴۰۸۔

(۱) حدیث: "رکعتا الفجر خیر من الدنیا و مافیها......" کی روایت مسلم (۱/ ۵۰۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث "لا تدعوا الرکعتین اللتین قبل صلاة الفجر" کی روایت طبرانی نے اپنی "المعجم الکبیر" (۱۲/ ۴۰۸ طبع الأوقاف العراقیہ) میں عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے، اور اسی کو ہیثمی نے تفصیل کے ساتھ مجمع (۲/ ۲۱۸ طبع القدسی) میں ذکر کیا ہے پھر فرمایا: اس کو طبرانی نے الکبیر کے اندر ذکر کیا ہے، جس میں عبدالرحیم بن یحییٰ راوی ہیں جو ضعیف ہیں، ان سے احمد نے روایت کیا: **ورکعتی الفجر، حافظوا علیهما فإن فیهما الرغائب**" اس کی سند میں ایک راوی ہیں جن کے نام کی صراحت نہیں ہے۔

(۳) حدیث: "لا تدعوا رکعتی الفجر، لو طردتکم الخیل......" کی روایت احمد (۲/ ۴۰۵ طبع المیمنیہ)، اور ابوداؤد (۲/ ۴۶، تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ احمد کے ہیں، اور عبدالحق اشبیلی نے فرمایا: اس کی سند قوی نہیں ہے، جیسا کہ مناوی کی فیض القدیر (۶/ ۳۹۳ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں ہے۔

غیر موجودگی میں حضور علیہ السلام کے لئے اذان دی [۱]، اسی طرح حضرت ابومحذورہؓ کی غیر موجودگی میں ایک شخص نے اذان دی [۲]۔ اور اس لئے کہ رسول اللہ علیہ السلام کے مؤذنوں کی موجودگی میں کوئی ان سے پہلے اذان نہیں دیتا تھا۔

اگر تنخواہ دار مؤذن اور دوسرے شخص میں اذان دینے کے بارے میں اختلاف ہوجائے تو تنخواہ دار مؤذن کو مقدم کیا جائے گا۔

ابن عابدین کہتے ہیں کہ مسجد میں کوئی ایسا شخص اذان دے دے جس کی اذان مکروہ ہے، جیسے فاسق، جنبی یا عورت، تو تنخواہ دار مؤذن دوبارہ اذان دے گا، المجموع میں یہ مذکور ہے کہ تنخواہ دار مؤذن کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ اوقات کو بذات خود یا کسی باوثوق ذریعہ سے جاننے والا ہو [۳]۔

تفصیلات ''اذان'' کی اصطلاح میں ہیں۔

ج - خدمت پر مامور امام:

۶ - تنخواہ دار امام یعنی جس کو سلطان یا اس کے نائب یا واقف یا جماعت مسلمین نے امام مقرر کیا ہو وہ نماز کی امامت میں دوسرے حاضرین پر مقدم ہوگا، اگرچہ دوسرا اس سے افضل ہو، مثلاً اعلم بالسنہ یا اُقرأ شخص موجود ہو، حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ وہ اپنی ایک زمین کے پاس آئے، وہاں ایک مسجد تھی جس میں ابن عمرؓ کے

(۱) حدیث: ''أذان زیاد بن الحارث الصدائی......'' کی روایت ترمذی (۱/ ۳۸۳-۳۸۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور ترمذی نے اس کے ایک راوی کے ضعیف ہونے کی بناء پر اس کو معلول قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: ''أذن رجل حین غاب أبو محذورة'' کو ابن قدامہ نے المغنی (۱/ ۴۲۹ طبع الریاض) میں ذکر کیا ہے۔ اور اس کی نسبت اُثرم کی طرف کی ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۶۴، المجموع ۳/ ۸، ۱۰۲، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۷، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۴۲۹۔

آزاد شدہ غلام نماز پڑھاتے تھے، ان کے ساتھ نماز پڑھنے گئے تو لوگوں نے ان سے نماز پڑھانے کی درخواست کی تو انھوں نے انکار کردیا، اور فرمایا کہ صاحب مسجد زیادہ حقدار ہیں۔

البتہ اگر مقررہ امام کے ساتھ امام اعظم یا اس کے نائب یا قاضی یا ان جیسے صاحب ولایت وسلطان حضرات موجود ہوں تو وہ مقررہ امام پر مقدم ہوں گے، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: ''**لا یَؤُمَّنَّ الرجل الرجل في سلطانه ولا یقعد علی تکرمته إلا بإذنه**'' [۱] (کوئی بھی شخص کسی کی اجازت کے بغیر اس کے حدود ولایت میں اس کی امامت نہ کرے، نہ اس کی مخصوص جگہ پر بیٹھے)۔

نیز اس لئے کہ روایت ہے: ''**أن النبي ﷺ أمّ عتبان بن مالک وأنسا في بیوتهما**'' [۲] (نبی کریم علیہ السلام نے حضرت عتبان بن مالکؓ اور حضرت انسؓ کے گھروں میں ان کی امامت فرمائی)۔

اور اس لئے کہ سلطان کی موجودگی میں ان کی اجازت کے بغیر کسی دوسرے شخص کا امامت کے لئے آگے بڑھنا طاعت کے خلاف ہے [۳]، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، البتہ شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ والی کو تنخواہ دار امام پر تقدم کا حق اس وقت ہوگا جب کہ وہ امام سلطان یا اس کے نائب کی طرف سے مقرر نہ کیا گیا ہو، لیکن اگر امام کو خود

(۱) حدیث: ''لا یؤمّن الرجل الرجل في سلطانه'' کی روایت مسلم (۱/ ۴۶۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابومسعود انصاریؓ سے کی ہے۔

(۲) قولہ: ''لأن النبي ﷺ أم عتبان بن مالک و أنسا في بیوتهما'' رسول اللہ علیہ السلام کے عتبان بن مالک کی امامت کرنے کی حدیث کی روایت بخاری نے (الفتح ۱/ ۵۱۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۵۵ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور آپ علیہ السلام کے انس بن مالکؓ کی امامت کرنے کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۳۴۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۵۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۷۵، الشرح الصغیر ۱/ ۴۵۴، مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۴، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۰۵، البدائع ۱/ ۱۵۸۔

سلطان یا اس کے نائب نے مقرر کیا ہوتو وہ شہر کے والی اور قاضی پر مقدم ہوگا[۱]۔

۷- مسجد میں دوبارہ جماعت قائم کرنے کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور یعنی حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ جس مسجد میں تنخواہ دار امام مقرر ہو اور مسجد لوگوں کی گذرگاہ پر واقع نہ ہو دوسری جماعت قائم کرنا مکروہ ہے، جب تک کہ دوبارہ جماعت قائم کرنے کے لئے مقررہ امام سے اجازت نہ لے لی جائے، مقررہ امام کے ساتھ جس شخص کی جماعت چھوٹ جائے تو وہ تنہا نماز پڑھے تاکہ یہ مقررہ امام کے ساتھ نماز ادا کرنے میں سستی، اختلاف قلوب اور عداوت کا سبب نہ بنے، یہ رائے عثمان البتی، اوزاعی، لیث، نووی، ابوقلابہ، ایوب اور ابن عون کی ہے[۲]۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ جس مسجد میں امام مقرر ہو اس میں دوبارہ جماعت قائم کرنے میں کوئی کراہت نہ ہوگی، اگرچہ وہ مسجد لوگوں کی گذرگاہ پر واقع نہ ہو، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کے اس قول میں عموم ہے: "**صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بخمس و عشرين درجة**" **وفي رواية**: "**بسبع وعشرين درجة**" [۳] (جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا تنہا نماز پڑھنے سے پچیس درجہ زیادہ فضیلت رکھتی ہے اور ایک روایت میں ہے: ستائیس درجہ زیادہ فضیلت رکھتی ہے)۔

اور اس لئے کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے: "**أن رجلا دخل المسجد وقد صلى رسول الله ﷺ بأصحابه فقال: "من يتصدق على هذا فيصلي معه؟ فقام رجل من القوم فصلى معه**"[۱] (ایک شخص مسجد میں داخل ہوا جبکہ نبی ﷺ صحابہ کرام کو نماز پڑھا چکے تھے، آپ ﷺ نے فرمایا: کون ہے جو اس شخص پر صدقہ کرے، اور اس کے ساتھ نماز پڑھے؟ لوگوں میں سے ایک شخص کھڑا ہوا اور اس کے ساتھ نماز ادا کی) اور ایک روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**ألا رجل يتصدق على هذا فيصلي معه**" (کیا کوئی ایسا آدمی نہیں ہے جو اس شخص پر صدقہ کرے اور اس کے ساتھ نماز پڑھے؟)۔

حضرت ابو امامہ نے بھی نبی کریم ﷺ سے اسی کے مثل روایت کی ہے اور یہ اضافہ بھی کیا ہے: "**فلما صليا قال: وهذان جماعة**"[۲] (جب دونوں نے نماز ادا کرلی تو آپ ﷺ نے فرمایا: یہ دونوں ایک جماعت ہیں)، نیز اس لئے کہ وہ جماعت پر قادر ہے، لہذا اس کو کرنا اس کے لئے مستحب ہے، یہی رائے حضرت عطاء، الحسن، نخعی، قتادہ، اسحاق اور ابن منذر کی ہے[۳]۔

لیکن اگر مسجد بازار میں ہو، یا لوگوں کی گذرگاہ پر واقع ہو، یا اس میں امام مقرر نہ ہو، یا امام مقرر تو ہو لیکن اس نے دوسری جماعت کی اجازت دی ہو تو دوسری اور تیسری، یا اس سے زائد جماعت کرنے

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۴۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۷۱، المجموع للإمام النووی ۴/ ۲۲۱، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۱۸۰۔

(۳) حدیث: "**صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بخمس و عشرين درجة**" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۱۳۱ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے، اور ایک روایت میں "**بسبع و عشرين درجة**" ہے، اس کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۱۳۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۵۰ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث ابی سعید: "**أن رجلا دخل المسجد**" کی روایت احمد (۳/ ۵ طبع المیمنیہ) اور دوسری حدیث کی روایت احمد (۳/ ۶۴) اور حاکم (۱/ ۲۰۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

(۲) حدیث أبی امامہ کی روایت احمد (۵/ ۲۵۴ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور المجمع (۲/ ۴۵ طبع القدسی) میں ہیثمی نے فرمایا: اس کے کئی طرق ہیں جو کہ تمام کے تمام ضعیف ہیں۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۲/ ۱۸۰، المجموع للإمام النووی ۴/ ۲۲۲۔

میں بالا جماع کوئی کراہت نہیں ہے [۱]۔

اس مسئلہ میں مزید تفصیل ہے جسے اصطلاح ''صلاۃ الجماعۃ'' میں دیکھی جائے۔

۸- وقف اور دوسرے وظائف میں تنخواہ کے استحقاق کا مسئلہ اور اس کی تفصیلات اصطلاح ''رزق''، ''وظیفہ''، ''وقف'' اور ''اجارہ'' میں ہیں۔

راکب

دیکھئے: ''رکوب''۔

(۱) المجموع للإمام النووی ۴/ ۲۲۲، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۱۸۰، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۷۱۔

راہب

تعریف:

۱-راہب لغت میں رہب یرہب رَهْباً، رَهَباً ورهبةً کا اسم فاعل ہے، جس کا معنی خوف کھانا ہے۔

راہب: نصاریٰ میں سے اس شخص کو کہتے ہیں جو عبادت کی خاطر الگ تھلگ ہوجائے، اس کی جمع ''رہبان'' آتی ہے، جیسے راکب کی جمع رکبان ہے [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-قسیس:

۲-قِسیس (کسرہ کے ساتھ) نصاریٰ کے عالم کو کہتے ہیں، اس کی جمع'' قسیسون''اور'' قساوسة'' ہے۔

قرطبی کہتے ہیں: قَس (فتحہ کے ساتھ) بھی نصاریٰ کے دینی و علمی سربراہ کو کہتے ہیں [۲]۔

پس ''راہب'' نصاریٰ کے عبادت گذار اور قسیس ان کے عالم کو کہتے ہیں۔

ب-أحبار:

۳- ''أحبار'' حبر (کسرہ کے ساتھ) کی جمع ہے، اور وہ عالم ہے

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، مادہ: ''رہب''، القرطبی ۶/ ۲۵۸۔
(۲) المصباح المنیر، مادہ: ''قس''، القرطبی ۶/ ۲۵۸۔

اوراس میں ایک لغت "حبر" (فتحہ کے ساتھ) بھی ہے، اوروہ "تحبیر" سے ہے، جوتحسین کے معنی میں ہے، عالم کوحبر اس لئے کہا جاتا ہے کہ یہ علم کو بیان کرتا ہے،اوراس کومزین کرتا ہے۔

جوہری کہتے ہیں: "حِبر" اور "حَبر" "أحبار" کا واحد ہے، اور یہ یہود کے علماء کے لئے بولا جاتا ہے[1]۔

اللہ تعالی کا یہ قول اسی معنی میں ہے: "إِتَّخَذُوْا أَحْبَارَهُمْ وَ رُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ"[2] (انہوں نے اللہ کے ہوتے ہوئے اپنے علماءاوراپنے مشائخ کو(بھی) اپنا پروردگار بنا رکھا ہے)

راہب سے متعلق احکام:

الف- جہاد میں راہب کوقتل کرنا:

۴- اگر راہب جنگ میں مسلمان کے خلاف لڑ رہے ہوں توان پر فتح کے وقت بقیہ دوسرے مقاتلین کی طرح ان کے قتل کے جواز میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں،اسی طرح اگر وہ لوگوں میں گھلے ملے ہوں، یا جنگ کرنے والوں کو مشورہ دے رہے ہوں، یا ان کو جنگ پر آمادہ کررہے ہوں تو بھی ان کوقتل کیا جائے گا[3]۔

لیکن اگر وہ جنگ میں شریک نہ ہوں،اورلوگوں میں گھلے ملے بھی نہ ہوں، بلکہ وہ صرف اپنے گرجا گھروں میں مشغول ہوں، کسی طرح کا مشورہ نہیں دیتے ہوں،تو جمہوریعنی حنفیہ، مالکیہ اورحنابلہ اور ایک روایت کے مطابق شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ انہیں قتل نہیں کیا جائے گا،اس لئے کہ وہ مسلمانوں کی جنگ سے الگ اپنے اہل دین کے ساتھ ہیں، نیز اس لئے کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کی حدیث میں

(۱) المصباح المنیر ،مادہ:"حبر"،تفسیر القرطبی ۱۸۹/۶،تفسیر الرازی ۳/۱۲۔

(۲) سورۂ توبہ/۳۱۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲۲۴/۳-۲۲۶، جواہر الإکلیل ۲۵۳/۱، الدسوقی ۱۷۷/۲،الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۳۴،المغنی ۴۷۸/۸۔

مروی ہے کہ انھوں نے فرمایا: "تم ایسے لوگوں کے پاس سے گذروگے جنہوں نے اپنے کوگرجا گھروں میں محبوس کررکھا ہے توان کواسی حالت میں چھوڑ دینا، یہاں تک کہ اللہ تعالی انہیں گمراہی کی حالت میں موت دے دے،اوراس لئے بھی کہ وہ لوگ دین کی بنیاد پر جنگ نہیں کرتے ہیں تو یہ ایسے لوگوں کے مشابہ ہوگئے جو جنگ پر قادرنہیں ہیں"[1]۔

شافعیہ کا اظہر قول یہ ہے کہ انہیں قتل کرنا جائز ہے، کیونکہ اللہ تعالٰی کا فرمان: "فَاقْتُلُوْا الْمُشْرِكِيْنَ"[2] (ان مشرکوں کوقتل کرو)عام ہے۔

نیز اس لئے کہ یہ سب آزاداور مکلّف ہیں،لہذا دیگر کی طرح ان کا بھی قتل کرنا جائز ہوگا[3]۔دیکھئے:اصطلاح "جہاد"۔

ب- راہبوں پر جزیہ لگانا:

راہبوں پر جزیہ لگانے کے مسئلہ میں اختلاف وتفصیل ہے جس کے لئے اصطلاح "جزیۃ" کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۱) سابقہ مراجع، نیز دیکھئے:الحطاب ۳۵۱/۳،حاشیۃ القلیوبی ۲۱۸/۴۔

(۲) سورۂ توبہ/۵۔

(۳) مغنی المحتاج ۲۲۳/۴،القلیوبی ۲۱۸/۴۔

ربا

تعریف:

۱-''ربا'' لغت میں مشہور قول کے مطابق اسم مقصور ہے، اور وہ رَبَا یربُو رَبواً و رُبُوا و رِباءً سے مشتق ہے[۱]۔

''ربا'' کا الف واؤ کا بدل ہے اور اسی کی طرف منسوب ہوتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: ربوی، اور اس کا تثنیہ اصل کے مطابق واو کے ساتھ ہوتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: ''ربوان''، اور کبھی کبھی ''ربیان'' (یاء کے ساتھ) بھی کہا جاتا ہے، اس لئے کہ اس میں کسرہ کی وجہ سے امالہ جائز ہے[۲]۔

اس کا اصلی معنی زیادہ ہونا ہے، کہا جاتا ہے: ربا الشیء، یعنی وہ چیز زیادہ ہوگئی، اللہ تعالی کا قول اسی معنی میں ہے: ''يَمْحَقُ اللّٰهُ الرِّبَا وَ يُرْبِي الصَّدَقَاتِ''[۳] (اللہ سود کو مٹاتا ہے اور صدقات کو بڑھاتا ہے)۔

أربی الرجل یعنی اس نے ربا کا معاملہ کیا، یا ربا میں داخل ہوگیا، اور اسی معنی میں حدیث ہے: ''من أجبی فقد أربی''[۴] (جس نے اجبا کیا، اس نے ربا کا معاملہ کیا)، اور اجباء کا معنی پھل کو بدوصلاح سے پہلے فروخت کرنا ہے۔

''ربا'' کو ''رما'' اور ''رماء'' بھی کہا جاتا ہے، حضرت عمرؓ کا یہ قول مروی ہے کہ مجھے تم پر ''رما'' یعنی ربا کا اندیشہ ہے[۱]۔

اور ''ربیة'' (ضمہ اور تخفیف کے ساتھ) ربا کا اسم ہے، اور ''ربیة'' ربا کے معنی میں ہے، اہل نجران سے صلح کے بارے میں نبی کریم ﷺ سے مروی حدیث میں ہے: ''أن ليس عليهم رُبّية ولا دم''[۲] (ان پر نہ ربا ہے اور نہ ہی دم)۔

ابوعبید کہتے ہیں: اسی طرح باء اور یاء کی تشدید کے ساتھ مروی ہے، فراء کہتے ہیں: ''ربیة'' سے مراد وہ ربا ہے جو زمانہ جاہلیت میں ان پر تھا، اور دم سے مراد وہ دماء ہے جس کا ان سے مطالبہ کیا جاتا تھا، مطلب یہ ہے کہ آپ ﷺ نے ان سے ہر طرح کے ربا کو جو ان پر تھا ساقط کردیا سوائے رأس المال کے، کہ اس کو وہ لوگ واپس کریں گے[۳]۔

فقہاء کی اصطلاح میں ''ربا'':

حنفیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ ربا وہ زائد مال ہے جو شرعی معیار کے مطابق عوض سے خالی ہو، اور معاوضہ میں متعاقدین میں سے کسی ایک کے لئے مشروط ہو[۴]۔

---

(۱) المصباح المنیر، تاج العروس مادہ: ''ربو''۔

(۲) لسان العرب، تاج العروس مادہ: ''ربو''۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۷۶۔

(۴) حدیث: ''من أجبی فقد أربی'' کو ابوعبید قاسم بن سلام نے غریب الحدیث (۱/ ۲۱۷، دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں بغیر سند کے نقل کیا ہے۔

---

(۱) تفسیر القرطبی ۹/ ۳۰۵، ۱۲/ ۱۳، تاج العروس، لسان العرب، تہذیب الأسماء واللغات ۳/ ۱۱۷۔

(۲) حدیث: ''أن ليس عليهم ربية ولادم'' کی روایت بیہقی نے دلائل النبوۃ (۵/ ۳۸۹ طبع دار الکتب العلمیہ) میں کی ہے، ابن کثیر نے اپنی تفسیر (۲/ ۵۰ طبع دار الأندلس) میں اسے غریب کہا ہے۔

(۳) لسان العرب۔

(۴) ابن عابدین ۴/ ۱۷۶ اور اس کے بعد کے صفحات، یہ تعریف تمرتاشی نے تنویر الأبصار میں کی ہے، اور الاختیار (۲/ ۳۰) میں ایک قول ہے کہ ربا کی شرعی تعریف یہ ہے: ربا عقد فاسد کو کہتے ہیں خواہ اس میں زیادتی ہو یا نہ ہو، اگر دراہم کی بیع دنانیر کے ذریعہ ادھار ہو تو وہ ربا ہے، حالانکہ اس میں زیادتی نہیں ہے۔

شافعیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ ربا کسی مخصوص عوض پر عقد کرنا ہے جس کا برابر ہونا شریعت کے معیار کے مطابق معلوم نہ ہو، خواہ عقد نقد ہو یا بدلین یا ان میں سے ایک ادھار ہو[۱]۔

حنابلہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ ربا ان اشیاء میں کمی وزیادتی یا ادھار ہے جن کے بارے میں شریعت میں حرمت ربا کا حکم وارد ہوا ہے، جن میں سے بعض چیزیں منصوص اور باقی قیاسی ہیں[۲]۔

مالکیہ نے ''ربا'' کے تمام انواع کی علاحدہ علاحدہ تعریف کی ہے[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- بیع:

۲- بیع لغت میں باع کا مصدر ہے، بیع میں اصل یہ ہے کہ وہ مال کا مال سے تبادلہ کرنا ہے، اور مجازاً عقد پر اس کا اطلاق اس لئے کیا جاتا ہے کہ وہ مالک بنانے اور مالک بننے کا سبب ہے۔

لفظ بیع، شراء کی طرح اضداد میں سے ہے، اور متعاقدین میں سے ہر ایک کو ''بائع'' کہتے ہیں، لیکن اگر اس لفظ کا مطلق استعمال کیا جائے تو ذہن فوراً مال تجارت فروخت کرنے والے کی طرف منتقل ہوتا ہے، نیز لفظ بیع کا اطلاق مبیع پر بھی ہوتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: "بیع جید"[۴] (یعنی اچھی مبیع)۔

اور بیع اصطلاح میں: قلیوبی نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ ایسے مالی معاوضہ کا عقد کرنا ہے جس سے ہمیشہ کے لئے عین یا منفعت کی ملکیت حاصل ہو، اور یہ عقد بطور عبادت نہ ہو[۱]۔

بیع کی تعریف میں فقہاء کے بہت سے اقوال ہیں جو اصطلاح ''بیع'' میں گذر چکے ہیں[۲]۔

فی الجملہ ''بیع'' حلال ہے اور ''ربا'' حرام ہے۔

ب- عرایا:

۳- عریۃ لغت میں: وہ کھجور کا درخت ہے جس کو اس کا مالک دوسرے کو پھل کھانے کے واسطے دے دے تو وہ شخص اس سے فائدہ اٹھائے، یا وہ کھجور کا درخت ہے جس کا پھل کھایا گیا ہو، اس کی جمع ''عرایا'' ہے، کہا جاتا ہے: ''استعری الناس''، یعنی لوگوں نے کھجور کھایا[۳]۔

شافعیہ نے بیع عرایا کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ درخت پر لگے ہوئے کھجور کی بیع زمین پر رکھی کھجور کے عوض کرنا ہے، یا وہ درخت پر لگے انگور کی بیع خشک انگور سے کرنا ہے، اور یہ بیع پانچ وسق سے کم میں خشک کھجور یا انگور کا اندازہ لگا کر اس کے مثل سے کی جاتی ہے[۴]۔

بیع عرایا کی تعریف اور اس کے حکم میں دیگر فقہاء کی مختلف آراء ہیں، جس کی تفصیل کے لئے موسوعہ ۹/۱۱۱ میں اصطلاح ''تعریہ'' اور ''بیع العرایا'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

بیع عرایا بیع مزابنہ کے قبیل سے ہے، جس طرح مزابنہ میں ربا یا شبہ ربا ہوتا ہے اسی طرح اس میں بھی ہوتا ہے، لیکن نص کی بنا پر بیع عرایا کی اجازت دی گئی ہے، جیسا کہ سہل بن ابی حثمہ سے مروی ہے

---

(۱) مغنی المحتاج ۲/۲۱۔
(۲) کشاف القناع ۳/۲۵۱، مطالب أولی النہی ۳/۱۵۷۔
(۳) کفایۃ الطالب الربانی ۲/۹۹ وغیرہ۔
(۴) المصباح المنیر/ ۶۹۔

(۱) حاشیۃ القلیوبی ۲/۱۵۲۔
(۲) الموسوعۃ الفقہیہ ۹/۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۳) المصباح المنیر، القاموس المحیط۔
(۴) شرح المنہاج للمحلی ۲/۲۳۸۔

وہ کہتے ہیں: "نهى رسول الله ﷺ عن بيع الثمر بالتمر، ورخص في العرية أن تباع بخرصها يأكلها أهلها رطبا"[۱] (آپ ﷺ نے تر کھجور کو خشک کھجور سے فروخت کرنے سے منع فرمایا ہے، اور عریہ میں اس کی اجازت دی ہے کہ اس کو تخمینہ سے فروخت کیا جائے تا کہ اہل عریہ اس کو تر حالت میں کھاسکیں)، اور ایک روایت میں ہے: "عن بيع الثمر بالتمر" وقال: "ذلك الربا تلك المزابنة"، إلا أنه رخص في بيع العرية: النخلة و النخلتين يأخذُها أهل البيت بخرصها تمرا يأكلونها رطبا"[۲] (حضور ﷺ نے تر کھجور کو خشک کھجور کے عوض فروخت کرنے سے منع کیا ہے، اور آپ ﷺ نے فرمایا: یہ ربا ہے، یہی مزابنہ ہے، لیکن بیع عریہ میں آپ ﷺ نے اس کی اجازت دی ہے کہ گھر والے اندازہ سے خشک کھجور دے کر ایک دو درخت لے لیں تا کہ اس سے تر کھجور کھائیں)۔

شرعی حکم:

۴- ربا کی حرمت کتاب وسنت اور اجماع سے ثابت ہے، اور یہ کبائر اور حدیث میں مذکور سات مہلک چیزوں میں سے ہے، اور سود خور کے علاوہ کسی بھی گنہگار کے خلاف اللہ نے قرآن میں اعلان جنگ نہیں کیا ہے، جو شخص ربا کو حلال سمجھے وہ کافر سمجھا جائے گا، کیونکہ اس نے دین کے ایک ضروری علم سے انکار کیا، لہذا اس سے توبہ کرنے کو کہا جائے گا، اگر توبہ کرلے تو ٹھیک ہے ورنہ قتل کردیا جائے گا، البتہ جو شخص سودی کاروبار کرے لیکن اس کو حلال نہ سمجھے تو پھر ایسا شخص فاسق ہے[۱]۔

ماوردی وغیرہ کہتے ہیں کہ "ربا" کبھی بھی کسی شریعت میں حلال نہیں ہوا، اس لئے کہ ارشاد باری ہے: "وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ"[۲] (ان کو "ربا" کا معاملہ کرنے سے منع کردیا گیا تھا، پھر بھی وہ سود لیتے تھے)، یعنی سابقہ کتب سماویہ میں یہ حکم تھا[۳]۔

قرآن سے حرمت ربا کی دلیل اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: "وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا"[۴] (حالانکہ اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام کیا ہے)۔

نیز اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "اَلَّذِيْنَ يَأْكُلُوْنَ الرِّبَا لاَيَقُوْمُوْنَ إِلَّا كَمَا يَقُوْمُ الَّذِيْ يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ"[۵] (جو لوگ سود کھاتے ہیں وہ لوگ نہ کھڑے ہوسکیں گے سوا اس کے کہ جیسے وہ کھڑا ہوتا ہے جسے شیطان نے جنون سے خبطی بنادیا ہو)۔

۵- امام سرخسی فرماتے ہیں کہ اللہ نے سود کھانے والے کے لئے پانچ سزاؤں کا تذکرہ کیا ہے:

اول: تخبط (بدحواسی)، اللہ تعالی فرماتا ہے: " لاَ يَقُوْمُوْنَ إِلَّا كَمَا يَقُوْمُ الَّذِيْ يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ"[۶] (وہ لوگ نہ کھڑے ہوسکیں گے سوا اس کے کہ جیسے وہ کھڑا ہوتا ہے جسے شیطان نے جنون سے خبطی بنادیا ہو)۔

---

(۱) حدیث: "نهى عن بيع الثمر بالتمر" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۳۸۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۱۷۰ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور دوسرا لفظ مسلم کا ہے۔

(۲) نیل الأوطار ۵/ ۲۲۶۔

---

(۱) المبسوط ۱۲/ ۱۰۹، کفایۃ الطالب ۲/ ۹۹، المقدمات لابن رشد ۲/ ۵۰۱، ۵۰۲، المجموع ۹/ ۳۹۰، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۰۹، المغنی ۴/ ۳۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۶۱۔

(۳) المجموع ۹/ ۳۹۱، مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۔

(۴) سورۂ بقرہ/ ۲۷۵۔

(۵) سورۂ بقرہ/ ۲۷۵۔

(۶) سورۂ بقرہ/ ۲۷۵۔

دوم: محق (ہلاکت)، ارشاد باری ہے: "یَمْحَقُ اللّٰهُ الرِّبَا" (۱)، اور محق سے مراد ہلاکت و بربادی اور بیخ کنی ہے، ایک قول ہے کہ اس سے مراد برکت کا اٹھ جانا اور لطف اندوزی سے محرومی ہے، حتیٰ کہ نہ وہ خود اس مال سے کوئی فائدہ اٹھا سکے گا اور نہ اس کے بعد اس کی اولاد فائدہ اٹھا سکے گی۔

سوم: حرب (جنگ)، ارشاد باری ہے: "فَأْذَنُوْا بِحَرْبٍ مِّنَ اللّٰهِ وَ رَسُوْلِهٖ" (۲) (تو خبردار ہو جاؤ جنگ کے لئے اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے)۔

چہارم: کفر، ارشاد باری ہے: "وَذَرُوْا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِيْنَ" (۳) (اور جو کچھ سود کا بقایا ہے اسے چھوڑ دو اگر تم ایمان والے ہو)، اور اللہ تعالیٰ نے ربا کو بیان کرنے کے بعد فرمایا: "وَ اللّٰهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيْمٍ" (۴) (اور اللہ کسی کفر کرنے والے گنہگار کو دوست نہیں رکھتا) یعنی سود کو حلال سمجھنے کی وجہ سے کافر ہیں اور سود کھانے کی وجہ سے گناہ گار و فاجر ہیں۔

پنجم: خلود فی النار (ابدی طور پر جہنم میں رہنا) (۵)، ارشاد باری ہے: "وَمَنْ عَادَ فَأُوْلٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيْهَا خَالِدُوْنَ" (۶) (اور جو کوئی پھر عود کرے تو یہی لوگ دوزخ والے ہیں اس میں وہ ہمیشہ پڑے رہیں گے)۔

اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَأْكُلُوْا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً وَاتَّقُوْا اللّٰهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ" (۱) (اے ایمان والو سود کئی حصہ بڑھا کر نہ کھاؤ اور اللہ سے ڈرتے رہو تاکہ تم فلاح پاجاؤ)، اس آیت میں أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً ممانعت کی تقیید کے لئے نہیں ہے، بلکہ زمانہ جاہلیت میں جو ان کی عادت تھی اس کی رعایت کرتے ہوئے زجر و توبیخ کے انداز میں خطاب کیا گیا ہے، کیونکہ لوگ پہلے ایک مدت تک کے لئے سود پر دیتے اور جب وہ مدت پوری ہو جاتی تو مقروض سے کہتے کہ تم میرے لئے مال میں اضافہ کردو میں تمہارے لئے مدت میں توسیع کر دیتا ہوں تو وہ ایسا کر دیتا، یہی صورتحال ہر بار مدت پوری ہونے کے وقت ہوتی، اور اس طرح معمولی چیز کے بدلے مقروض شخص کا پورا مال لے لیتا، چنانچہ ان لوگوں کو اس سے منع کیا گیا اور یہ آیت اتری (۲)۔

۶ - سنت سے حرمت ربا کی دلیل میں بہت سی احادیث ہیں جن میں سے چند یہ ہیں:

حضرت ابوہریرہؓ آپ ﷺ سے نقل کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**اجتنبوا السبع الموبقات، قالوا یارسول الله ماهن؟ قال: الشرک بالله، و السحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات**" (۳) (سات مہلک چیزوں سے بچو، صحابہ نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! وہ کیا ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ کے ساتھ کسی کو شریک ٹھہرانا، جادو، کسی معصوم شخص کو ناحق قتل کرنا، سود کھانا، یتیم کا مال کھانا، میدان جنگ سے پیٹھ پھیر کر بھاگنا، پاک

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۷۶۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۷۹۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۷۸۔
(۴) سورۂ بقرہ/ ۲۷۶۔
(۵) المبسوط ۱۲/ ۱۰۹-۱۱۰۔
(۶) سورۂ بقرہ/ ۲۷۵۔

---

(۱) سورۂ آل عمران/ ۱۳۰۔
(۲) أحکام القرآن للجصاص ۱/ ۴۶۵، تفسیر أبی السعود ۱/ ۲۷۱، روح المعانی ۴/ ۵۵۔
(۳) حدیث: "اجتنبوا السبع الموبقات......" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۳۹۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۹۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

بازبھولی بھالی مومن خواتین پر بہتان تراشنا)۔

مسلم نے حضرت جابر بن عبداللہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "**لعن رسول الله ﷺ آكل الربا و مؤكله وكاتبه وشاهديه، وقال: هم سواء**"(۱) (اللہ کے رسول ﷺ نے سود کھانے والے، کھلانے والے، اس کو لکھنے والے، اور گواہی دینے والے، سب پر لعنت بھیجی ہے، اور فرمایا: یہ سب کے سب برابر ہیں)۔

پوری امت کا ربا کی اصل حرمت پر اجماع ہے(۲) اگرچہ اس کے مسائل کی تفصیل اور اس کے احکام کی توضیح اور اس کے شرائط کی تفسیر میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

۷- اس کے ساتھ ساتھ قرض دینے اور قرض لینے والے یا بائع ومشتری پر یہ واجب ہے کہ ان معاملات کو انجام دینے سے پہلے ان کے احکام سیکھنا شروع کردے، تاکہ معاملات بالکل درست اور حرام وشبہات سے دور ہوں، اور جس کے بغیر واجب کی تکمیل نہ ہو وہ بھی واجب ہوتی ہے، اور اس کو چھوڑ دینا خطا اور گناہ ہے، کیونکہ اگر وہ احکام کو نہیں سیکھے گا تو کبھی نہ کبھی سود میں پھنس جائے گا، اگرچہ اس کا ارادہ سود لینے کا نہ ہو، بلکہ کبھی کبھی آدمی سود میں غرق ہوجاتا ہے اور اس کو پتہ بھی نہیں چلتا ہے کہ وہ حرام میں پڑ چکا ہے، اور آگ میں گر چکا ہے، اور اس کی یہ ناواقفیت اس کو گناہ سے معافی نہیں دلاسکتی ہے اور نہ اسے آگ سے بچا سکتی ہے، کیونکہ جہالت اور ارادہ ربا پر جزا کے مرتب ہونے کی شرائط میں سے نہیں ہیں، بلکہ صرف مکلّف کی جانب سے سود کا عمل انجام دینا ہی اس عذاب عظیم کا موجب بن جاتا ہے جس سے اللہ جل جلالہ نے سودی معاملہ کرنے والوں کو ڈرایا ہے، قرطبی فرماتے ہیں کہ اگر سود کا حکم صرف جان بوجھ کر ارتکاب کرنے والے کے لئے ہوتا تو سوائے فقہاء کے کسی پر حرام نہ ہوتا۔

اور سلف سے منقول ہے کہ جب تک وہ ان احکام کو سیکھ نہیں لیتے جن کے بغیر تجارتی معاملات میں سود سے بچنا مشکل ہے، تب تک تجارت کرنے سے بچتے تھے، اسی مفہوم میں حضرت عمرؓ کا قول ہے کہ ہمارے بازار میں صرف وہی شخص تجارت کرے جو فقہ سے واقف ہو، ورنہ سودخوری میں مبتلا ہوجائے گا، اور حضرت علیؓ کا قول ہے کہ جو شخص تجارتی احکام سیکھنے سے پہلے تجارت شروع کرے گا وہ سود میں پڑ جائے گا، یعنی اس میں پڑ جائے گا، پھر پھنس جائے گا، پھر پختہ ہوجائے گا(۱)۔

اور شارع نے ان ذرائع پر بھی روک لگادی ہے جو سود کا سبب بن سکتے ہیں، کیونکہ جو چیز کسی حرام کا سبب بنے وہ بھی حرام ہوتی ہے، اور ہر وہ ذریعہ جو حرام تک لے جائے وہ بھی حرام ہے، ابوداؤد نے اپنی سند سے حضرت جابرؓ سے روایت کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا: جب آیت کریمہ "**اَلَّذِيْنَ يَأْكُلُوْنَ الرِّبَا لَايَقُوْمُوْنَ إِلَّا كَمَا يَقُوْمُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ**"(۲) (جو لوگ سود کھاتے ہیں وہ لوگ نہ کھڑے ہوسکیں گے سوا اس کے کہ جیسے وہ کھڑا ہوتا ہے جسے شیطان نے جنون سے خبطی بنادیا ہو) نازل ہوئی تو رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**من لم يذر المخابرة**

(۱) حدیث: "لعن رسول الله ﷺ آكل الربا......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۱۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حاشیۃ الصعیدی علی کفایۃ الطالب ۲/ ۹۹، المجموع ۹/ ۳۹۰، المغنی ۳/ ۳، المقدمات لابن رشد ۲/ ۵۰۱، ۵۰۲۔

(۱) تفسیر القرطبی ۳/ ۳۵۲، تفسیر ابن کثیر ۱/ ۵۸۱، ۵۸۲، تفسیر الطبری ۶/ ۳۸، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲، ۶/ ۲۹۔

(۲) سورۂ بقرہ ۲۷۵۔

فليؤذن بحرب من الله ورسوله" [۱] (جوشخص ''مخابرہ'' نہ چھوڑے اس کے خلاف اللہ اور اس کے رسول کا اعلان جنگ ہے)، ابن کثیر فرماتے ہیں: ''مخابرہ'' یعنی بٹائی پر زمین میں کھیتی کرنا'' مزابنہ''، یعنی کھجور کے درختوں پر لگے کھجور کو زمین پر رکھی ہوئی خشک کھجور کے بدلے بیچنا، اور'' محاقلہ'' یعنی کھیت میں بالیوں میں لگے دانے کو زمین پر رکھے ہوئے دانے کے ذریعہ بیچنا حرام ہے، یہ ساری اشیاء اور ان کے مشابہ اشیاء کو اس لئے حرام قرار دیا گیا ہے تا کہ ربا کے سارے اسباب ختم کر دیئے جائیں، اس لئے کہ خشک ہونے سے پہلے دو چیزوں کے درمیان برابری کا جاننا ممکن ہی نہیں، اسی وجہ سے فقہاء نے کہا ہے کہ مماثلت سے لاعلمی حقیقت میں کمی زیادتی کی طرح ہے، اور فقہاء نے اپنے فہم کے مطابق بہت سی اشیاء کو حرام قرار دیا، یعنی سود تک پہنچنے والے تمام طریقوں اور وسیلوں کا دائرہ تنگ کر دیا، اور ان کے نظریات ایک دوسرے سے الگ ہیں، جس کو اللہ نے جتنا علم دیا ہے اس کے مطابق ائمہ نے بات کی ہے۔

۸- ربا کا باب بہت سے علماء کے لئے مشکل ترین ابواب میں سے ہے، حضرت عمرؓ فرماتے تھے کہ تین چیزیں ایسی ہیں جن کے بارے میں میری خواہش ہوتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ ہمیں کوئی حکم دیئے ہوتے تا کہ وہاں تک ہماری رسائی ہو جاتی، وہ تین چیزیں: جد، کلالہ اور ابواب ربا ہیں، اس سے مراد جیسا کہ ابن کثیر کہتے ہیں: بعض ایسے مسائل ہیں جن میں'' ربا'' کا شائبہ ہے، اور حضرت سعید بن المسیب کے واسطہ سے حضرت قتادہ سے مروی ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: سب سے آخر میں آیت ربا نازل ہوئی، اور رسول

(۱) حدیث: "من لم يذر المخابرة فليؤذن بحرب من الله و رسوله" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۶۹۵ تحقیق عزت عبید دعاس) نے آیت کے تذکرے کے بغیر کی ہے، اور مناوی نے فیض القدیر (۶/ ۲۲۴ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں اس کو معلول قرار دیا ہے۔

اللہ ﷺ اس کی تفسیر بیان کرنے سے قبل مالک حقیقی سے جا ملے، اس لئے ربا اور شبہ ربا چھوڑو، اور ان ہی سے مروی ہے کہ انھوں نے فرمایا: تین چیزیں ایسی ہیں جن کو رسول اللہ ﷺ اگر بیان کر دیئے ہوتے تو ہمارے لئے دنیا و مافیہا سے بہتر ہوتا، اور وہ تین چیزیں: کلالہ، ربا اور خلافت ہیں [۱]۔

سود کے حرام ہونے کی حکمت:

۹- مفسرین نے سود کے حرام ہونے کی بہت سی شرعی حکمتیں بیان کی ہیں:

ان میں سے ایک یہ ہے کہ'' ربا'' کسی انسان کے مال کو بلا کسی عوض کے لے لینے کا تقاضا کرنا ہے، اس لئے کہ جو شخص ایک درہم کو دو درہم کے بدلہ نقد یا ادھار فروخت کرے گا تو اسے ایک درہم بلا کسی عوض کے زائد حاصل ہوگا، اور مسلمان کا مال اس کی ضرورت سے متعلق ہوتا ہے، اور اس کو عظیم حرمت حاصل ہے، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**حرمة مال المسلم كحرمة دمه**" [۲] (مسلمان کے مال کی حرمت اس کے خون کی حرمت کی طرح ہے)، اور ایک مدت دراز تک اس مال کا اس کے ہاتھ میں باقی رہنا اور اس میں تجارت کرنے اور اس سے نفع اٹھانے پر اس کا قادر ہونا ایک موہوم بات ہے، کیونکہ کبھی نفع ہوگا کبھی نہیں ہوگا، لیکن زائد درہم کا لینا تو یقینی ہے، اور موہوم کی وجہ سے یقینی شئی کو ضائع کر دینا ضرر سے خالی

(۱) تفسیر القرآن العظیم لابن کثیر ۱/ ۵۸۱-۵۸۲، تفسیر الطبری ۶/ ۳۸، تفسیر القرطبی ۳/ ۳۶۴، ۶/ ۲۹۔

(۲) حدیث: "حرمة مال المسلم كحرمة دمه" کی روایت ابونعیم نے الحلیہ (۷/ ۳۳۴ طبع السعادہ) میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کی ہے، اور اس کی سند میں ضعف ہے، لیکن ابن حجر نے اس کے شواہد بیان کئے ہیں جن سے اس کی تقویت ہوتی ہے (التلخیص الحبیر ۳/ ۴۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

نہیں ہے (١)۔

ان میں سے ایک حکمت یہ ہے کہ ”ربا“ انسان کے لئے کمائی کے وسائل اختیار کرنے سے مانع ہوتا ہے، اس لئے کہ عقد ربا کے ذریعہ درہم کے مالک کو جب ایک زائد درہم حاصل ہوجائے گا، خواہ نقد ہو یا ادھار تو اس کے لئے ذریعۂ معاش کا حصول آسان ہوجائے گا، پھر وہ مال کمانے، تجارت کرنے اور مشقت آمیز کاموں کو کرنے کے لئے تکلیف برداشت نہیں کرسکے گا، اور یہ چیز مخلوق کے ان منافع کے ختم ہوجانے کا سبب بنے گی، جو تجارتوں، پیشوں، صنعتوں اور تعمیروں کے ذریعہ حاصل ہوتے ہیں۔

ان میں سے ایک حکمت یہ ہے کہ ”ربا“ کی وجہ سے لوگوں میں قرض کے ذریعہ احسان کرنے کا سلسلہ ختم ہوجاتا ہے، اس لئے کہ اگر ربا حرام رہے گا تو لوگ چاہیں گے کہ جتنے دراہم قرض دیں اتنا ہی واپس لیں، لیکن اگر ربا حلال ہوجائے تو حاجت مند دو درہم کے بدلے ایک درہم لینے پر مجبور ہوجائیں گے، اور اس طرح غم خواری وبھلائی اور احسان ختم ہوجائیں گے (٢)۔

اور اسی معنی میں یہ بھی ہے جسے ابن قیم نے کہا ہے: ...ربا النسیئہ، جس کو زمانہ جاہلیت میں لوگ کیا کرتے تھے، مثلاً قرض دینے والا قرض کو مؤخر کردیتا، اور مال میں اضافہ کردیتا، اور جب جب مؤخر کرتا وہ مال میں اضافہ کردیتا، یہاں تک کہ ایک سو اس کے نزدیک ہزاروں ہزار بن جاتا، یہ معاملہ عام طور پر وہ شخص کرتا تھا جو تہی دست ومحتاج ہوتا، کیونکہ جب وہ دیکھتا کہ مستحق صرف تھوڑے مال کے بڑھادینے کی وجہ سے اپنا مطالبہ مؤخر کردیتا ہے تو مطالبہ اور قید سے آزاد رہنے کے لئے زائد مال دینا اختیار کرلیتا اور ایک وقت سے دوسرے وقت کے لئے ٹال دیتا، اس کے نتیجہ میں اس کا ضرر اور اس کی مصیبت میں اضافہ ہوتا رہتا، اور قرض اتنا بڑھ جاتا کہ اس کا تمام مال قرض میں ڈوب جاتا، اس طرح محتاج شخص پر قرض کا مال بڑھ جاتا اور کوئی فائدہ بھی حاصل نہیں ہوتا، اور سودخور کے مال میں اضافہ ہوتا رہتا، جب کہ اس کے بھائی کو اس کا نفع نہیں پہنچتا، اور اپنے بھائی کا مال ناحق طریقے سے کھالیتا، اور اس کے بھائی کو انتہائی درجہ ضرر لاحق ہوتا، لہذا ارحم الراحمین کی رحمت، اس کی حکمت اور اپنی مخلوق کے تئیں اس کا احسان ہے کہ اس نے ربا کو حرام قرار دیا..... (١)۔

١٠ - اور وہ چھ چیزیں جن میں سود حرام ہے، اس کی دلیل وہ حدیث ہے جس کو حضرت ابوسعید الخدریؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کیا ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلا بمثل، يدا بيد، فمن زاد أو استزاد فقد أربى، الآخذ و المعطي فيه سواء"** (٢) (سونے کی بیع سونے سے، چاندی کی چاندی سے، گیہوں کی گیہوں سے، جو کی جو سے، کھجور کی کھجور سے، نمک کی نمک سے، برابر سرابر اور دست بدست ہوگی، جو اس میں اضافہ کرے یا اضافہ کا مطالبہ کرے وہ سود لے گا، اور سود لینے والا اور دینے والا دونوں برابر ہیں)۔

(١) نہایۃ المحتاج ٣/ ٤٠٩، حاشیۃ الجمل ٣/ ٤٦، القلیوبی ٢/ ١٦٦، تفسیر القرطبی ٣/ ٣٥٩، نیز علت، حکمت اور سبب کے درمیان فرق کے لئے دیکھئے: الملحق الأصولی، اور اصول فقہ کی کتابوں کی طرف مراجعت کیا جاسکتا ہے جیسے: حاشیۃ البنانی علی شرح جمع الجوامع ١/ ٩٤ اور اس کے بعد کے صفحات، ٢/ ٢٤٠، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(٢) التفسیر الکبیر للفخر الرازی ٧/ ٩٣، ٩٤، تفسیر غرائب القرآن ورغائب الفرقان للنیسابوری بہامش الطبری ٣/ ٨١۔

(١) إعلام الموقعین ٢/ ١٥٤۔

(٢) حدیث: "الذهب بالذهب والحنطة بالحنطة" یہ حدیث دو حدیثوں سے مرکب ہے: پہلی حدیث حضرت عبادہ بن صامت کی ہے، اور دوسری حدیث حضرت ابوہریرہؓ کی ہے، دونوں حدیثوں کی روایت مسلم (٣/ ١٢١١ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

۱۱-ان اشیاء میں حرمت ربا کی حکمت کو اجمالی طور پر بیان کرتے ہوئے ابن القیم لکھتے ہیں: مسئلہ کی حقیقت یہ ہے کہ لوگوں کو ثمن یعنی سونے اور چاندی کی تجارت اسی کی جنس سے کرنے سے منع کیا گیا ہے، اس لئے کہ اس کی وجہ سے مقصود ثمن میں فساد آجاتا ہے اور لوگوں کو غلوں یعنی گندم، جو، تمر، ملح کی تجارت اسی کی جنس سے کرنے سے اس لئے منع کر دیا گیا کہ اس کی وجہ سے بھی غلوں کی مقصدیت میں فساد پیدا ہوجاتا ہے(۱)۔

اس اجمال کی تفصیل کرتے ہوئے ابن القیم لکھتے ہیں: صحیح اور درست بات یہ ہے کہ سونا اور چاندی میں حرمت ربا کی علت ''ثمنیت'' ہے، اس لئے کہ دراہم و دنانیر مبیع کے ثمن ہیں، اور ثمن وہ معیار ہے جس سے اموال کی قیمت معلوم کی جاتی ہے، لہذا اس کا اس طرح محدود اور منضبط ہونا ضروری ہے کہ اس میں کمی بیشی نہ ہو، اس لئے کہ ثمن بھی جب مال تجارت کی طرح گھٹنے بڑھنے لگے تو پھر ہمارے پاس کوئی ایسا ثمن ہی نہیں رہ جائے گا جس سے ہم مبیع کو معتبر مان سکیں، بلکہ پورا کا پورا مال سامان تجارت ہوجائے گا، جب کہ لوگوں کو ایسے ثمن کی ضرورت ہے جس کے ذریعہ مبیع کو معتبر مان سکیں، اور یہ ایک ناگزیر اور عام ضرورت ہے، اور یہ ایک ایسے بھاؤ کے بغیر نہیں ہوگا جس سے قیمت معلوم ہوتی ہے، اور اس کے لئے ایسے ثمن کی ضرورت ہوگی جس سے اشیاء کی قیمت لگائی جائے، اور وہ ثمن اپنی ایک ہی حالت پر برقرار رہے، اور کسی دوسری چیز کے ذریعہ اس کی قیمت نہ لگائی جائے، ورنہ تو وہ بھی گھٹنے بڑھنے والا سامان ہوجائے گا، اور لوگوں کے آپسی معاملات بگڑ جائیں گے، اور اختلاف اور شدید ضرر پیدا ہوجائے گا...، اور چونکہ اثمان مقصود بالذات نہیں ہیں، بلکہ حصول سامان کا ذریعہ ہیں، جب وہ بھی بذات خود سامان ہوجائیں گے تو مقصود بالذات ہوجائیں گے، جس کے نتیجہ میں لوگوں کا معاملہ بگڑ جائے گا۔

مزید فرماتے ہیں: جہاں تک چار کھائی جانے والی اشیاء کا تعلق ہے تو لوگوں کو ان کی جتنی ضرورت پڑتی ہے دیگر اشیاء کی ضرورت اتنی نہیں پڑتی، کیونکہ پوری دنیا کی غذا ہیں، اس لئے بندوں کے مصالح کی رعایت کرتے ہوئے ان کو ایک دوسرے کے بدلے ادھار فروخت کرنے سے منع کر دیا گیا، خواہ جنس ایک ہو یا الگ الگ، اور ہم جنس اشیاء کو ایک دوسرے کے ساتھ کمی بیشی کے ساتھ نقدی خرید و فروخت سے بھی منع کیا گیا ہے خواہ صفات میں الگ الگ ہوں، لیکن اگر اجناس باہم مختلف ہوں تو کمی بیشی کے ساتھ بیع کی اجازت دی گئی ہے۔

ابن القیم فرماتے ہیں: اس کا راز اور اللہ زیادہ جانتا ہے، یہ ہے کہ اگر بعض کی بیع بعض کے ساتھ ادھار کے طور پر کرنے کو جائز قرار دیا جاتا تو بغیر نفع کے کوئی شخص یہ معاملہ کرتا ہی نہیں، اور اس وقت نفع کی لالچ میں اس کا جی چاہتا کہ نقدی اس کی بیع کرلیں، اور ایسی صورت میں محتاج و ضرورت مند کے لئے غلہ کا ملنا مشکل ہوجاتا اور بڑا نقصان پہنچتا، یہ شارع کی رحمت وحکمت ہوئی کہ جس طرح اس نے اثمان میں ''ربا نسیئہ'' سے روک دیا اس طرح اس میں بھی روک دیا، اس لئے کہ اگر لوگوں کے لئے اس کو بطور ادھار جائز قرار دیا جاتا تو پھر اس میں مبتلا ہوجاتے کہ یا تو ادا کرے یا پھر مال میں اضافہ کرے، اور ربا دے، اور اس طرح ایک صاع کئی قفیز بن جاتے، لہذا ادھار بیع کو ممنوع قرار دیا گیا، پھر اس کے بعد نقد کمی بیشی کے ساتھ بیع کرنے سے روک دیا گیا، اس لئے کہ نفع کی حلاوت اور کمائی کی کامیابی اس کو ادھار تجارت کی طرف لے جاتی جب کہ یہ عین مفسدہ اور بگاڑ ہے، یہ مسئلہ اس کے برخلاف ہے کہ جب دو الگ

---

(۱) إعلام الموقعين ۱۵۹/۲۔

الگ جنس ہوں، کیونکہ ان کے حقائق وصفات اور مقاصد الگ الگ ہوتے ہیں، اگر اس کی بیع میں بھی مساوات کو لازم قرار دیا جاتا تو یہ باعث مشقت اور نقصان دہ ہوتا، اور لوگ کبھی ایسا نہیں کرتے، اور ان اشیاء میں ادھار بیع کو جائز قرار دینا اس کا سبب بنتا کہ ''یا تو قرض ادا کرے یا سود ادا کرے، اس لئے بندوں کے مصالح کی پوری رعایت اس میں ہے کہ ان اشیاء کی بیع بندے جس طرح چاہیں کریں، لیکن ضروری ہے کہ دست بدست یعنی نقد ہو، تو اس طرح مبادلہ بھی حاصل ہوگا اور اس بگاڑ وفساد کا اندیشہ بھی ختم ہو جائے گا، کہ یا تو ادا کرے یا سود دے، اس کے برخلاف وہ صورت جب کہ ان اشیاء کی بیع دراہم یا دیگر وزن کی جانے والی چیزوں سے ادھار کی جائے، کیونکہ ضرورت اس کی متقاضی ہے، اگر اس سے منع کر دیا جاتا تو لوگ مشقت اور تکلیف میں پڑ جاتے، اور ''بیع سلم''، یعنی جس میں ثمن نقد ہو اور مبیع ادھار ہو جس کی لوگوں کو ضرورت ہے اور مصالح عامہ میں سے ہے ممنوع ہو جاتی، اور شریعت اسلامی اس کا حکم نہیں دیتی، البتہ ان اشیاء کی باہم بیع بطور ''ادھار'' کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے، اس لئے کہ یہ ربا کا قریب ترین ذریعہ اور وسیلہ ہے، لہذا ان سب میں وہ صورتیں جائز قرار دی گئیں جن کی ضرورت لوگوں کو پڑتی ہے، اور کسی بگاڑ وفساد کا سبب نہیں ہیں، اور ان چیزوں سے منع کر دیا گیا جن کی ضرورت پیش نہیں آتی ہے، اور عام حالات میں بگاڑ وفساد کا ذریعہ بن جاتی ہیں (۱)۔

سود کے اقسام:

ربا البیع (ربا الفضل):

۱۲ - ''ربا البیع'' کی یہ قسم اعیان ربویہ (سودی اشیاء) میں ہوتی ہے، فقہاء نے اس کی تعریف اور اس کے احکام کی تفصیل کو بیوع میں ذکر کیا ہے، لیکن اس کی کتنی قسمیں ہیں اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ (۱) کے نزدیک اس کی دو قسمیں ہیں:

۱- ربا الفضل: حنفیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ زائد مال جو شرعی معیار کے مطابق عوض سے خالی ہو معاوضہ میں متعاقدین میں سے کسی ایک کے لئے مشروط ہو (۲)۔

۲- ربا النسیئہ: ادائیگی کے وقت کو مدت سے بڑھا دینا اور اختلاف جنس کی صورت میں دونوں کیلی یا وزنی چیزوں میں یا اتحاد جنس کے وقت دونوں غیر کیلی یا غیر وزنی اشیاء میں دین پر عین کے اضافہ کو کہتے ہیں (۳)۔

شافعیہ کے نزدیک ربا البیع کی تین قسمیں ہیں:

۱- ربا الفضل: ایک جنس کی اشیاء میں عوضین میں سے ایک کو دوسرے سے بڑھا کر بیع کرنا۔

۲- ربا الید: اس بیع کو کہتے ہیں جس میں عوضین یا دونوں میں سے ایک پر تاخیر سے قبضہ کرے لیکن کسی متعین مدت کا ذکر نہ ہو۔

۳- ربا النساء: وہ بیع کہ عوضین میں سے کسی ایک میں ادھار کی شرط ہو، خواہ مدت کم ہی کیوں نہ ہو۔

شافعیہ میں سے متولی نے ربا القرض کا اضافہ کیا ہے جو نفع کے ساتھ مشروط ہو، زرکشی فرماتے ہیں کہ اس کو ربا الفضل میں ہی شامل کیا جا سکتا ہے، اور رملی فرماتے ہیں کہ وہ ربا الفضل کی قسم ہے،

---

(۱) إعلام الموقعین ۲/ ۱۵۷-۱۵۸۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۸۳، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۷، القوانین الفقہیہ / ۲۵۴، المغنی ۴/ ۳۔

(۲) الدر المختار ۴/ ۱۷۶-۱۷۷۔

(۳) بدائع الصنائع ۵/ ۱۸۳، مغنی المحتاج ۲/ ۲۱، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۶۷، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۰۹۔

شبراملسی نے اس کی توجیہ اس طرح کی ہے: ربا القرض کو ربا الفضل میں شامل کرلیا باوجودیکہ بیع کے باب سے اس کا کوئی تعلق ہی نہیں ہے، اس لئے کہ جب اس نے قرض دینے والے کے لئے نفع کی شرط لگادی تو گویا وہ اس درجہ میں ہوگیا ہے کہ جو چیز اس نے قرض دی اس کو اس کے ہم جنس کے بدلہ بڑھا کر بیچ دیا، لہذا وہ بھی حکماً بیع میں شامل ہوگیا۔

ربا النسیئہ:

۱۳- یہ اجل کے بدلہ میں یا اجل میں اضافہ کے بدلہ میں دین میں اضافہ کرنا ہے، اس قسم کے ربا کو "ربا النسیئہ" کہتے ہیں، یہ **أنسأته الدین** یعنی میں نے اس کے قرض کو مؤخر کردیا سے ماخوذ ہے، اس لئے کہ دین میں اضافہ مدت کے مقابلہ میں ہوتا ہے، خواہ دین کا سبب بیع ہو یا قرض ہو[۱]۔

اس کو "ربا القرآن" بھی کہتے ہیں، اس لئے کہ اس کی حرمت قرآن کی اس آیت میں ہے: "**يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَأْكُلُوْا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً**"[۲] (اے ایمان والو سود کئی کئی حصہ بڑھا کر نہ کھاؤ)۔

پھر حجۃ الوداع کے موقع سے اس کی حرمت میں سنت نبوی سے مزید تاکید پیدا ہوگئی، اور اس کے علاوہ دیگر احادیث میں بھی اس کا ذکر ہے۔

علاوہ ازیں اس کی حرمت پر تمام علماء کا اجماع ہوگیا ہے۔

اس کو "**ربا الجاهلية**" بھی کہتے ہیں کیونکہ زمانۂ جاہلیت کے لوگوں میں سود کا یہی طریقہ رائج تھا، جیسا کہ جصاص فرماتے ہیں: ربا کی جو قسم عربوں میں مشہور تھی اور لوگ آپس میں اس کا معاملہ کرتے تھے وہ یہ تھی کہ دراہم و دنانیر ایک مدت تک کے لئے بطور قرض لے لیتے اور قرض لی ہوئی مقدار میں اضافہ کے ساتھ واپس کرتے اور اس کی مقدار باہم رضامندی سے طے کرتے تھے[۱]۔

(۱) المصباح المنیر ۲/۶۰۵، جامع البیان عن تاویل آی القرآن ۴/۹۰ طبع مصطفی البابی الحلبی۔
(۲) سورۂ آل عمران/ ۱۳۰۔

اور اس کو "رباء جلی" بھی کہتے ہیں، ابن القیم فرماتے ہیں کہ "الجلی" "ربا النسیئہ" ہے، زمانۂ جاہلیت میں لوگ اسی پر عمل کرتے تھے، مثلاً یہ اپنا دین مؤخر کردیتا، اور وہ مال میں اضافہ کردیتا، اور جب جب مدت مؤخر ہوتی مال میں بھی اضافہ ہوتا رہتا یہاں تک کہ ایک سو ان کے نزدیک ہزار ہا ہزار بن جاتا[۲]۔

۱۴- "ربا الفضل" اموال ربا کی ایک جنس میں تفاضل کی وجہ سے ہوا کرتا ہے، جب کہ بعض کو بعض کے بدلے فروخت کیا جائے، جیسے کہ ایک درہم کو دو درہم یا ایک صاع گیہوں کو دو صاع گیہوں سے نقد فروخت کیا جائے۔

اور ربا الفضل اس لئے کہتے ہیں کہ عوضین میں ایک دوسرے سے بڑھ جاتا ہے، اور فضل پر تفاضل کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے، کیونکہ فضل ایک جانب میں ہی ہوتا ہے دوسری جانب میں نہیں۔

اور "ربا النسیئہ" کے مقابلہ میں "ربا النقد" آتا ہے، اور اس کو "ربا خفی" بھی کہا جاتا ہے، ابن القیم فرماتے ہیں: ربا کی دو قسمیں ہیں: جلی اور خفی، ربا جلی حرام ہے، کیونکہ اس میں ضرر عظیم ہے، اور ربا خفی بھی حرام ہے، کیونکہ یہ جلی کا ذریعہ ہے، لہذا ربا جلی کی حرمت اصل مقصود ہے، اور خفی جلی کا وسیلہ اور ذریعہ ہے اس لئے حرام ہے، اور ربا جلی ربا النسیئہ کو کہتے ہیں، اہل عرب کے یہاں زمانہ جاہلیت

(۱) أحکام القرآن ۱/۴۶۵، جامع البیان عن تأویل آی القرآن ۸/۶ طبع دارالمعارف، تفسیر النیسابوری ۳/۷۹، تفسیر الرازی ۷/۹۱، فتح القدیر ۱/۲۶۵۔
(۲) إعلام الموقعین ۲/۱۵۴۔

میں سود کی اسی قسم کا رواج رہا ہے۔

اور ربا الفضل کی حرمت سد ذریعہ کے طور پر ہے جیسا کہ اس کی صراحت حدیث ابوسعید خدریؓ میں ہے کہ نبی پاک ﷺ سے مروی ہے : "**لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين فإني أخاف عليكم الرماء**"(۱) (ایک درہم دو درہم کے بدلے نہ بیچا کرو، کیونکہ مجھے تمہارے بارے میں سود کا خطرہ ہے)۔ اس سے معلوم ہوا کہ ربا الفضل سے اس لئے منع کیا گیا ہے تاکہ کہیں لوگ ربا النسیئہ میں مبتلا نہ ہوجائیں، اس لئے کہ جب لوگ ایک درہم کو دو درہم کے بدلے فروخت کریں گے، اور ایسا دونوں کے درمیان تفاوت کی وجہ سے کیا جائے گا، یا تو عمدہ ہونے میں، یا ڈھلائی میں یا بھاری اور ہلکا ہونے میں، یا اس کے علاوہ جو بھی تفاوت ہو، تو اس طرح دھیرے دھیرے نقد نفع سے ادھار نفع میں مبتلا ہوجائیں گے جو کہ عین ربا النسیئہ ہے، اور یہ قریب ترین ذریعہ ہے، لہذا شارع کی حکمت کا تقاضا ہوا کہ وہ اس ذریعہ کو بھی بند کردے تاکہ اس طرح کے فساد کا دروازہ بند ہوجائے (۲)۔

عقود میں ربا کا اثر:

۱۵ - جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جس عقد میں ربا شامل ہو وہ فسخ کردیا جائے گا اور کسی صورت میں بھی جائز نہیں ہوگا، اور جو کسی عقد میں سود لے وہ اپنے کو توڑ دے اور اپنے عمل کو رد کردے، خواہ وہ اس سے ناواقف ہی کیوں نہ ہو، اس لئے کہ اس نے ایک ایسا عمل کیا ہے جس کو شریعت نے حرام قرار دیا ہے، اور اس سے منع کیا ہے، اور نہی کا تقاضا یہ ہے کہ عقد حرام اور فاسد ہو، جیسا کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے :"**من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد**"(۱) (جو کوئی ایسا کام کرے جس پر ہمارا عمل نہیں ہے تو وہ رد کردیا جائے گا)۔ اور حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث بھی اس کی دلیل ہے، جس میں انہوں نے فرمایا:" **جاء بلال -رضي الله عنه- بتمر برني، فقال له رسول الله ﷺ :من أين هذا؟ فقال بلال: من تمر كان عندنا رديء، فبعت منه صاعين بصاع لمطعم النبي ﷺ، فقال رسول الله ﷺ عند ذلك: " أوه عين الربا، لاتفعل، ولكن إذا أردت أن تشتري التمر فبعه ببيع آخر ثم اشتر به**" (۲) (حضرت بلالؓ برنی کھجور لے کر آئے تو حضور ﷺ نے ان سے پوچھا کہ کہاں سے لائے؟ حضرت بلالؓ نے جواب دیا کہ ہمارے پاس گھٹیا قسم کی کھجور تھی، ہم نے ایک صاع کے بدلے دو صاع کو فروخت کردیا اور حضور ﷺ کے کھانے کے لئے لے کر آیا ہوں، تو آپ ﷺ نے اس وقت ارشاد فرمایا :اوہ! یہ تو عین ربا ہے، ایسا نہ کرو، اگر تمہیں کھجور خریدنا ہو تو اس کو دوسری چیز سے بیچ لو پھر اس کے ذریعہ کھجور خریدلو)، آپ ﷺ کا "**اوه عين الربا**" کہنا یہ بذات خود حرام ربا ہے نہ کہ شبہ ربا، اور آپ ﷺ کا "**فهو رد**" کہنا اس بات پر صریح دلالت کرتا ہے کہ عقد ربا کا فسخ کرنا واجب ہے، اور کسی طرح درست نہیں ہے (۳)۔

---

(۱) حدیث أبي سعید:"لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين فإني أخاف......" یہ حدیث حضرت ابوسعیدؓ سے مرفوعاً مروی نہیں ہے، بلکہ وہ حضرت عمر بن الخطابؓ سے موقوفاً ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے:"لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلا بمثل ، ولا تشفوا بعضها على بعض...... إلى أن قال: إني أخاف عليكم الرماء" اس کی روایت مالک نے مؤطا (۲/ ۶۳۴ طبع الحلبی) میں صحیح سند کے ساتھ کی ہے۔

(۲) المجموع ۱۰/ ۲۶، إعلام الموقعین ۲/ ۱۵۵۔

---

(۱) حدیث:"من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد" کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۴۴ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث أبي سعید:"جاء بلال بتمر برني......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۴۹۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۱۵، ۱۲۱۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) تفسیر القرطبی ۳/ ۳۵۶، ۳۵۸، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۷۵، ۱۷۶۔

امام مسلم نے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "ربا الجاهلية موضوع و أول ربا أضع ربانا: ربا عباس بن عبد المطلب، فإنه موضوع كله"(1) (زمانہ جاہلیت کے ربا کو ختم کیا جاتا ہے، اور سب سے پہلے میں اپنے ربا یعنی عباس بن عبدالمطلب کے ربا کو ختم کرتا ہوں، یعنی وہ سب ختم ہے)، اس کے بارے میں امام نووی، مسلم کی شرح میں لکھتے ہیں کہ "وضع" سے مراد رد کرنا اور باطل کرنا ہے(2)۔

ابن رشد اس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں: جو کوئی بیع وشراء کا معاملہ کرے اور اس میں سود اور ربا کو داخل کرے اور ربا کو وہ حلال نہ سمجھے تو اگر وہ عدم واقفیت کا عذر پیش نہ کرے تو اس کو سخت سزا دی جائے گی، اور جو بیع موجود ہو وہ فسخ کردی جائے گی، اس کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سعدین کو مال غنیمت کا ایک برتن جو سونے یا چاندی کا تھا فروخت کرنے کا حکم دیا، ان دونوں نے ہر تین کو چار سے یا ہر چار کو تین سے عین شی سے فروخت کردیا تو حضور ﷺ نے ان دونوں سے فرمایا: "أربيتما فردّا"(3) (تم دونوں نے ربا کا معاملہ کیا ہے لہذا اسے رد کردو)۔

اور اگر بیع ختم ہوجائے گی تو اس کو صرف رأس المال ملے گا خواہ ربا پر قبضہ کیا ہو یا نہ کیا ہو، اور اگر قبضہ کرلیا ہو تو اس کے مالک کو لوٹادے گا، اسی طرح اگر کوئی ربا کا معاملہ کرے پھر توبہ کرلے تو اس کو صرف اس کا رأس المال ملے گا، اور جس ربا پر اس نے قبضہ کرلیا ہے اس کے مالک کو اس کا لوٹانا واجب ہوگا، اور جو شخص مسلمان ہوجائے اور اس کا سود ہو تو اگر اس پر قبضہ کرلیا ہو تو وہ اس کا ہوجائے گا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَمَنْ جَاءَهٗ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهٖ فَانْتَهٰى فَلَهٗ مَا سَلَفَ"(1) (پھر جس کسی کو نصیحت اس کے پروردگار کی طرف سے پہنچ گئی اور وہ باز آ گیا تو جو کچھ پہلے ہو چکا وہ اس کا ہو چکا)۔ نیز رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "من أسلم على شيء فهو له"(2) (جو شخص مسلمان ہوجائے اور اس کے پاس کوئی چیز ہو تو وہ اس کی ہوگی)، لیکن اگر سود پر قبضہ نہ کیا ہو تو اب اس کے لئے لینا جائز نہ ہوگا، اور جس پر وہ ربا تھا وہ اس سے ساقط ہوجائے گا، میرے علم کے مطابق اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے(3)۔

حنفیہ فرماتے ہیں: بیع میں ربا کی شرط لگانے سے بیع فاسد ہوجائے گی، لیکن معاملات میں فاسد اور باطل کے درمیان فرق کرتے ہیں، اس لئے بیع فاسد میں مبیع پر قبضہ کرلینے سے ملکیت ثابت ہوجاتی ہے، لیکن بیع باطل میں قبضہ کی وجہ سے ملکیت ثابت نہیں ہوتی، ابن عابدین فرماتے ہیں: عبادات میں بطلان اور فساد دونوں برابر ہیں، لیکن جہاں تک معاملات کا تعلق ہے تو معاملہ کا اثر اگر اس پر مرتب نہ ہو تو وہ باطل ہے، اور اگر اثر مرتب ہو لیکن شرعی طور پر فسخ کرنا مطلوب ہو تو وہ فاسد ہے ورنہ صحیح ہے(4)۔

سودی بیع حنفیہ کے نزدیک بیع فاسد ہے، اور ان کے نزدیک

---

(1) حدیث: "ربا الجاهلية موضوع...." کی روایت مسلم (۲/ ۸۸۹ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہ سے کی ہے۔
(2) صحیح مسلم بشرح النووی ۸/ ۱۸۳۔
(3) حدیث: "أربيتما فردّا......" کی روایت امام مالک نے موطا (۲/ ۶۳۲ طبع الحلبی) میں حضرت یحیی بن سعید سے مرسلاً کی ہے۔ سعدین سے مراد (جیسا کہ المجموع میں ہے) سعد بن مالک اور سعد بن عبادہ ہیں۔

---

(1) سورۂ بقرہ/ ۲۷۵۔
(2) حدیث: "من أسلم على شيء فهو له......" کی روایت بیہقی (۹/ ۱۱۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، لیکن اس کے اندر ایک راوی کے ضعیف ہونے کی بنا پر بیہقی نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے، اور یہ فرمایا کہ یہ حدیث مرسلاً نقل کی گئی ہے۔
(3) المقدمات/ ۵۰۳۔
(4) المبسوط ۱۲/ ۱۰۹، الدر المختار ۵/ ۲۹، ۳/ ۱۲۲۔

بیع فاسد کا حکم یہ ہے کہ قبضہ سے عوض کی ملکیت ثابت ہوجائے گی، اور اگر وہ موجود ہوتو لوٹانا ضروری ہوگا، اور اگر وہ شئی ہلاک ہوگئی ہوتو اس کا مثل یا اس کی قیمت لوٹانا واجب ہوگا، اور اگر سودی اضافہ باقی ہوتو اس کا واپس کرنا بھی ضروری اور واجب ہوگا، ورنہ اس کا ضمان نہیں لوٹایا جائے گا۔

ابن عابدین فرماتے ہیں: خلاصہ اس کا یہ ہے کہ اس میں دو حقوق ہیں، ایک تو حق عبد ہے، اور وہ یہ ہے کہ اگر عین شئی موجود ہوتو اس کو لوٹائے، اور اگر ہلاک ہوگیا ہوتو اس کے مثل کو لوٹائے، اور دوسرا حق شرع ہے، اور وہ یہ ہے کہ شرعاً ممنوع عقد کو توڑ کر عین شئی کو لوٹائے، اور چونکہ ہلاک ہوجانے کے بعد عین شئی کی واپسی ناممکن ہے لہذا مثل کی واپسی جو محض حق عبد ہے متعین ہوگی، پھر یہ کہ عین شئی اگر باقی ہوتو اس کی واپسی اس صورت میں ہوتی ہے جب کہ عقد بیع اضافہ کے ساتھ ہوا ہو، لیکن اگر دس درہم کو دس درہم کے بدلے فروخت کرے اور بطور ہبہ ایک دانق کا اضافہ کردے تو اس سے عقد فاسد نہیں ہوگا (۱)۔

ربا الفضل میں اختلاف:

۱۶- پوری امت کا اس پر اتفاق ہے کہ اشیائے ربویہ کی بیع میں اگر تفاضل ادھار کے ساتھ جمع ہوجائے تو تفاضل حرام ہے، لیکن اگر صرف تفاضل ہو اور نقد ہو تو اس میں دور قدیم سے اختلاف ہے، صحابہ میں سے حضرت عبد اللہ بن عباس اور حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ اباحت کے قائل ہیں، اسی طرح حضرت عبد اللہ بن عمر بھی اس کے قائل ہیں، اور ان کا رجوع بھی ثابت ہے، اور حضرت عبد اللہ بن زبیر، حضرت اسامہ بن زیدؓ اور کچھ احتمال کے ساتھ حضرت معاویہ، حضرت زید بن ارقم، حضرت براء بن عازب سے اور تابعین میں سے عطاء بن ابی رباح اور فقہاء مکہ سعید اور عروہ وغیرہ سے مروی ہے کہ وہ اس کے صحیح ہونے کے قائل ہیں (۱)۔

ربا الفضل میں اختلاف کا خاتمہ اور اس کی حرمت پر اجماع کا دعوی:

۱۷- امام نووی نے ابن المنذر سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: علماء امصار مثلاً مالک بن انس اور ان کے ہمنوا علماء مدینہ، سفیان ثوری اور ان کے موافق علماء عراق، امام اوزاعی اور ان کی رائے سے اتفاق رکھنے والے علماء شام، لیث بن سعد اور ان کے ہم خیال مصری علماء، شافعی اور ان کے اصحاب، احمد و اسحاق اور ابوثور، ابو حنیفہ اور ابو یوسف سبھوں کا اس پر اتفاق ہے کہ سونے کی بیع سونے سے، چاندی کی چاندی سے، گندم کی گندم سے، اور جو کی جو سے، کھجور کی کھجور سے، اور نمک کی نمک سے تفاضل کے ساتھ نہ تو ہاتھوں ہاتھ جائز ہے نہ ادھار جائز ہے، اور جو شخص ایسا کرے گا تو وہ سودی کاروبار کرے گا اور بیع فسخ کی جائے گی، ابن المندر فرماتے ہیں: ہم نے یہ قول اصحاب رسول اللہ ﷺ اور تابعین کی ایک بڑی جماعت سے نقل کیا ہے (۲)۔

سبکی نے مختلف وجوہ کی بنا پر دعوی اجماع پر مناقشہ کیا ہے، اور اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ ربا الفضل کی حرمت کے بارے میں اجماع کا دعوی کرنا کئی وجوہ سے صحیح نہیں ہے، لیکن اللہ کا فضل ہے کہ ہمیں اس سلسلے میں اجماع کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ بہت سی صحیح نصوص موجود ہیں، اور اجماع کی ضرورت ایسے ہی دقیق مسئلہ میں پیش آتی

---

(۱) ردالمحتار ۴/۱۷۷، البحر الرائق ۶/۱۳۶۔

(۱) المجموع ۱۰/۲۶، ۳۳۔

(۲) المجموع ۱۰/۴۰-۴۱۔

ہے جس کی بنیاد قیاس یا دقیق استنباط ہو(۱)۔

ربا الفضل کی حرمت پر دلالت کرنے والی احادیث:

۱۸- ربا الفضل کی حرمت سے متعلق بہت سی احادیث نبی ﷺ سے مروی ہیں(۲)، جن میں سے چند احادیث حسب ذیل ہیں:

حضرت عثمان بن عفانؓ رسول اللہ ﷺ کا قول نقل کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**لا تبيعوا الدينار بالدينارين ولا الدرهم بالدرهمين**"(۳) (ایک دینار دو دینار کے بدلے اور ایک درہم دو درہم کے بدلے مت فروخت کرو)۔

حضرت علی بن ابی طالبؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**الدينار بالدينار و الدرهم بالدرهم، لا فضل بينهما، فمن كانت له حاجة بورق، فليصرفها بذهب، ومن كانت له حاجة بذهب فليصرفها بورق، و الصرف هاء وهاء**"(۴) (دینار کی بیع دینار سے اور درہم کی بیع درہم سے ہوگی، لیکن دونوں میں کوئی اضافہ نہیں ہوگا، جس کو چاندی کی ضرورت ہو تو وہ سونے کے ذریعہ اس کو خرید لے اور جس کو سونے کی ضرورت ہو وہ اس کو چاندی سے خرید لے، اور فروخت اس طرح اس طرح ہوگی)۔

(۱) المجموع ۱۰/ ۴۰، ۴۱، ۴۳، ۴۷، ۵۰۔
(۲) المجموع ۱۰/ ۴۰، ۵۹۔
(۳) المجموع ۱۰/ ۶۰۔
حدیث: "لا تبيعوا الدينار بالدينارين ولا الدرهم......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۰۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۴) حدیث: "الدينار بالدينار......" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۶۰ طبع الحلبی) اور حاکم (۲/ ۴۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے، اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

حضرت عبادہ بن صامتؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلا بمثل، سواء بسواء، يدا بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد**"(۱) (سونے کی بیع سونے سے، چاندی کی چاندی سے، گندم کی گندم سے، جو کی جو سے، کھجور کی کھجور سے، نمک کی نمک سے برابر سرابر اور دست بدست ہوگی، البتہ اگر یہ اصناف بدل جائیں تو جس طرح چاہو فروخت کرو بشرطیکہ دست بدست ہو)۔

وہ حدیث جس کی روایت حضرت اسامہ بن زیدؓ نے کی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**إنما الربا في النسيئة**" (ربا صرف ادھار میں ہے)(۲) اس کے بارے میں ابن القیم فرماتے ہیں: اس جیسے مواقع میں مراد کمال کو منحصر کرنا ہے یعنی ربا کامل طور پر صرف نسیئہ میں ہی پایا جاتا ہے، جیسے کہ ارشاد ربانی ہے: "**إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ**"(۳) (ایمان والے تو بس وہ ہوتے ہیں کہ جب (ان کے سامنے) اللہ کا ذکر کیا جاتا ہے تو ان کے دل سہم جاتے ہیں، اور جب انہیں اس کی آیتیں پڑھ کر سنائی جاتی ہیں تو وہ ان کا ایمان بڑھا دیتی ہیں، اور وہ اپنے پروردگار پر توکل رکھتے ہیں)۔ اسی طرح حضرت ابن مسعودؓ کا قول ہے: "**إنما العالم**

(۱) حدیث: "الذهب بالذهب، والفضة بالفضة......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۱۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۲) حدیث: "إنما الربا في النسيئة......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۱۸ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور بخاری (الفتح ۴/ ۳۸۱ طبع السلفیہ) نے اس کی روایت ان الفاظ میں کی ہے: "لاربا الا في النسيئة"۔
(۳) سورۂ أنفال/ ۲۔

الذی یخشی اللّٰہ'' (عالم صرف وہ ہے جو اللہ سے ڈرتا ہے)، اسی کے مثل ابن حجر کے نزدیک ہے وہ فرماتے ہیں: اللہ کے رسول ﷺ کا قول ''**لاربا إلا فی النسیئة**'' کا مفہوم یہ ہے کہ یہ سخت ترین حرام ربا ہے جس پر دردناک عذاب کی دھمکی دی گئی ہے، جیسے کہ اہل عرب یہ کہتے ہیں کہ پورے ملک میں سوائے زید کے کوئی عالم نہیں ہے، حالانکہ اس کے علاوہ بہت سے علماء ہوتے ہیں، اور ایسے جملوں کا مقصد نفی کمال ہوتا ہے نفی اصل نہیں (۱)۔

اور شوکانی فرماتے ہیں: تطبیق اس طور پر ہوسکتی ہے کہ حضرت اسامہ کی حدیث کا مفہوم عام ہو، کیونکہ وہ ہر شئی سے ربا الفضل کی نفی پر دلالت کرتی ہے، خواہ وہ اجناس ربویہ ہو یا نہ ہو، لہذا یہ حدیث دیگر احادیث کے مقابلہ میں مطلقاً زیادہ عام ہے، لہذا اس عام مفہوم کو بھی ان احادیث کے منطوق کے ذریعہ خاص کردیا جائے گا (۲)۔

وہ اشیاء جن میں ربا کی حرمت پر نص ہے:

۱۹-جن اشیاء میں ربا کی حرمت نص سے ثابت ہے وہ چھ ہیں: سونا، چاندی، گندم، جو، کھجور، اور نمک، اس کی صراحت تو بہت سی احادیث میں آئی ہے، لیکن حضرت عبادہ بن صامتؓ کی سابقہ حدیث سب سے زیادہ مکمل ہے۔

قرطبی فرماتے ہیں: اس حدیث کے مقتضی پر تمام علماء کا اتفاق ہے، اور فقہاء کی ایک جماعت بھی اسی کی قائل ہے، صرف گندم اور جو کو امام مالک ایک ہی صنف شمار کرتے ہیں، لہذا ان دونوں میں سے ایک کے بدلے دو کی بیع جائز نہیں ہوگی، لیث، اوزاعی اور اکثر علماء مدینہ وشام کی یہی رائے ہے، نیز امام مالک ''سلت'' (بغیر چھلکے کے جو) کو بھی اسی میں شمار کرتے ہیں (۱)۔

علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ربا الفضل صرف ایک جنس میں ہوا کرتا ہے، اور دو مختلف جنس کی چیزوں میں ربا الفضل نہیں ہوگا، خواہ وہ دونوں ایک دوسرے سے قریب ہوں، اس لئے کہ نبی پاک ﷺ نے فرمایا: ''**بیعوا الذهب بالفضة کیف شئتم یدا بید**''، (۲) (سونے کو چاندی کے بدلے دست بدست جیسے چاہو فروخت کرو)۔

سعید بن جبیرؒ اس کی مخالفت کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ہر ایسی دو چیزیں جو انتفاع کے اعتبار سے ایک دوسرے سے قریب ہوں ان میں سے ایک کو دوسرے سے تفاضل کے ساتھ فروخت کرنا جائز نہیں ہے، مثلاً گندم کو جو سے اور کھجور کو خشک انگور سے فروخت کرنا، کیونکہ نفع کے اعتبار سے یہ دونوں ایک دوسرے سے قریب ہیں، لہذا ایک جنس کی دو نوع کے قائم مقام ہوں گے (۳)۔

ان اشیاء کے علاوہ میں اختلاف:

۲۰-حضرت عبادہ بن صامتؓ والی حدیث اور دیگر احادیث میں

---

(۱) المغنی ۴/۴، أحکام القرآن ۱/۴۶۶، صحیح مسلم ۱۱/۲۵، إعلام الموقعین ۲/۱۵۵، فتح الباری ۴/۳۰۴۔

(۲) نیل الأوطار ۵/۲۱۶-۲۱۷۔

(۱) تفسیر القرطبی ۳/۳۴۹، ''سلت'' اس جو کو کہتے ہیں جس میں چھلکا نہ ہو اور یہ غور وحجاز میں ہوتا ہے، یہ جوہری کا قول ہے، اور ابن فارس نے کہا: جو کی ایک قسم ہے جس کا چھلکا باریک اور دانہ چھوٹا ہو، اور ازہری نے کہا: ''سلت'' جو اور گیہوں کے درمیان ایک دانہ ہے، اس پر جو کے چھلکے کی طرح چھلکا نہیں ہوتا ہے، تو وہ اپنی چکنائی میں گیہوں کی طرح ہے، اور اپنی ٹھنڈک اور طبیعت میں جو کی طرح ہے (المصباح المنیر)، اور جواہر الإکلیل ۲/۱۸ میں ہے: یہ گندم اور جو کے درمیان ایک دانہ ہے جس کا چھلکا نہیں ہوتا ہے۔

(۲) حدیث: ''**بیعوا الذهب بالفضة کیف شئتم یداً بید**'' اس مفہوم کی روایت بخاری (الفتح ۴/۳۷۹، ۳۸۳ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۳/۱۲۱۳ طبع الحلبی) نے ابوبکرہ سے کی ہے، مسلم اور ابوعوانہ کے نزدیک الفاظ اسی طرح ہیں جیسا کہ الفتح (۴/۳۸۳) میں ہے۔

(۳) المغنی ۴/۵۔

جن چھ چیزوں کی صراحت ہے ان کے علاوہ اشیاء میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ آیا جس طرح ان چھ چیزوں میں ربا حرام ہے ان کے علاوہ میں بھی حرام ہے یا نہیں؟

عام علماء کی رائے یہ ہے کہ سود کی حرمت ان چھ چیزوں میں ہی منحصر نہیں ہے بلکہ یہ حکم ہر اس چیز میں ہوگا جو ان کے معنی میں ہو، یعنی ان تمام اشیاء میں جن میں وہ علت پائی جائے جو حدیث میں مذکور چھ چیزوں میں حرمت کا سبب ہے، کیونکہ ان چیزوں میں ربا کا ثبوت کسی علت کی بنا پر ہے، لہذا وہ علت جو سبب تحریم ہے جس میں بھی پائی جائے گی حرمت ربا اس میں ثابت ہوگی، اس لئے کہ قیاس دلیل شرعی ہے، لہذا حکم کی علت نکالی جائے گی، اور جہاں یہ علت پائی جائے گی حکم ثابت ہوگا۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ حضرت مالک بن انس اور اسحاق بن ابراہیم الحنظلی نے ان چھ چیزوں میں ربا کی حرمت کی حدیث روایت کی جس کے آخر میں ہے: "**وكذلك كل ما يكال ويوزن**"[(۱)] (اسی طرح کیل اور وزن کی جانے والی ہر چیز ہے) جو اس بات کی صریح دلیل ہے کہ یہ حکم تمام اموال کی طرف متعدی ہوگا، اور حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**لاتبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين فإني أخشى عليكم الرما**"[(۲)] (ایک درہم کو دو درہم سے اور ایک صاع کو دو صاع سے فروخت نہ کرو، کیونکہ مجھے تمہارے بارے میں ربا میں مبتلا ہونے کا خطرہ ہے)، اس حدیث میں صاع سے عین صاع مراد نہیں بلکہ صاع کے اندر کی چیز مراد ہے، جس طرح یہ کہا جاتا ہے: **خذ هذا الصاع** (یہ صاع لو) یعنی جو چیز صاع میں ہے وہ لو، اور اسی طرح **وهبت لفلان صاعا أي من الطعام** (میں نے فلاں کو ایک صاع ہبہ کیا یعنی ایک صاع غلہ ہبہ کیا)۔

حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بنی عدی کے ایک انصاری کو خیبر کا عامل بنا کر بھیجا، وہ وہاں سے عمدہ قسم کی کھجور لے کر آئے، تو رسول اللہ ﷺ نے ان سے دریافت کیا: "**أكل تمر خيبر هكذا؟**" قال: **لا والله، يا رسول الله، إنا لنشتري الصاع بالصاعين من الجمع. فقال رسول الله** ﷺ: "**لا تفعلوا، ولكن مثلا بمثل، أو بيعوا هذا واشتروا بثمنه من هذا، وكذلك الميزان**"[(۱)] (خیبر کی ساری کھجوریں کیا اسی طرح کی ہوتی ہیں؟ انہوں نے جواب دیا: بخدا نہیں، اے اللہ کے رسول! بلکہ ہم دو صاع ردی کھجور کے بدلے ایک صاع خرید لیتے ہیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: ایسا مت کیا کرو، بلکہ برابر سرابر خریدا کرو، یا اس کو فروخت کرکے دوسری اچھی قسم کی کھجور اسی قیمت سے خرید لیا کرو، اور اسی طرح وزن کی جانے والی چیزوں میں بھی کیا کرو)، لہذا ان احادیث سے یہ بات واضح ہوگئی کہ ان چھ چیزوں کے علاوہ اشیاء کی طرف بھی حرمت متعدی ہوگی، کیونکہ حدیث میں اس کا ذکر نہیں ہے کہ صرف چھ چیزیں ہی مال ربا ہیں، بلکہ چھ چیزوں میں ربا کا حکم بیان کیا گیا ہے۔

حدیث میں خصوصیت کے ساتھ انہی چھ اشیاء کو ذکر کرنے کا فائدہ یہ ہے کہ عام طور پر اس زمانہ میں معاملات انہیں اشیاء میں

---

(۱) حدیث: "وكذلك كل ما يكال و يوزن......" کی روایت بیہقی (۵/۲۸۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "وكل ما يكال أو يوزن"۔

(۲) حدیث عبد اللہ بن عمر: "لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين..." کی روایت احمد (۲/۱۰۹ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، احمد شاکر نے المسند پر اپنی تعلیق (۸/۱۸۲ طبع المعارف) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) حدیث: "أكل تمر خيبر هكذا..." کی روایت بخاری (الفتح ۴/۳۱۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۲۱۵ طبع الحلبی) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

ہوتے تھے، جیسا کہ حدیث میں اس کا ذکر موجود ہے: "كنا في المدينة نبيع الأوساق و نبتاعها" [۱] (ہم لوگ مدینہ میں اوساق کی خرید وفروخت کیا کرتے تھے)، وسق سے وہ اشیاء مراد ہیں جو اس کے ذریعہ وزن کرکے بیچی یا خریدی جاتی تھیں اور جس کی ضرورت اکثر وبیشتر پیش آتی تھی، اور وہ یہی مذکورہ چیزیں ہیں [۲]۔

طاؤس، مسروق، شعبی، قتادہ، عثمان البتی اور منکرین قیاس کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ ان کے نزدیک حرمت ربا انہی چھ اشیاء میں منحصر ہے جن میں ربا کی حرمت کے بارے میں نصوص وارد ہوئے ہیں، اور وہ فرماتے ہیں کہ ان کے علاوہ دیگر اشیاء کی طرف حرمت متعدی نہیں ہوگی بلکہ وہ اپنی اصل اباحت پر باقی رہیں گی، ان کے دلائل درج ذیل ہیں:

شارع نے کیل کی جانے والی اور کھائی جانے والی چیزوں میں سے خاص طور پر چار چیزوں کا ذکر کیا ہے، اگر حکم تمام کیلی اور خوردنی اشیاء میں ثابت ہوتا تو کہتے کہ کیلی اشیاء کی بیع کیلی سے تفاضل کے ساتھ مت کرو، یا مطعوم کی بیع مطعوم سے تفاضل کے ساتھ سے مت کرو، اگر اس طرح کہا جاتا تو بہت مختصر جملہ ہونے کے ساتھ بہت مفید ہوتا، لیکن جب یہ نہیں کہا بلکہ چار کا تذکرہ کیا تو اس سے معلوم ہوا کہ حرمت انہی چار میں منحصر ہے، اور محل نص سے غیر محل نص کی طرف حکم اسی وقت متعدی ہوسکتا ہے جب کہ مورد نص میں حکم کی علت بیان کی جائے، حالانکہ منکرین قیاس کے نزدیک یہ جائز ہی نہیں ہے [۱]۔

منصوص اشیاء میں حرمت ربا کی علت:

۲۱ - تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ منصوص اشیاء میں حرمت ربا کی اصل کوئی نہ کوئی علت ہے، اور جن اشیاء میں بھی وہ علت پائی جائے گی حرمت ربا کا حکم اس کی طرف متعدی ہوگا، نیز سونے اور چاندی کی علت ایک ہے، اور دوسری چاروں چیزوں کی علت ایک ہے، البتہ اس علت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

۲۲ - حنفیہ فرماتے ہیں کہ علت جنس اور قدر ہے، جنس کا علم قول رسول ﷺ "الذهب بالذهب، والحنطة بالحنطة" [۲] سے اور قدر کا علم بھی قول رسول ﷺ "مثلا بمثل" سے ہوا، اور قدر سے مراد کیلی اشیاء میں کیل اور وزنی اشیاء میں وزن ہے، اس لئے کہ حضور اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "وكذلك كل مايكال و يوزن" [۳] (یہی حکم ہر کیلی اور وزنی چیز کا ہے)، اور آپ ﷺ کا قول ہے: "لا تبيعوا الصاع بالصاعين" [۴] (ایک صاع کو دو صاع کے بدلے فروخت نہ کرو)، اور یہ ہر کیلی شئ کو خواہ وہ کھائی جانے والی ہو یا نہ ہو عام ہے، نیز اس لئے کہ حکم کا تعلق کیل اور وزن سے ہے، یا تو بطور اجماع (حنفیہ کے نزدیک) یا اس وجہ سے کہ برابر ہونے کا علم کیل یا وزن سے ہی ہوتا ہے، اور ایسی شئ کو علت ماننا جس سے حکم بالاتفاق متعلق ہو یا جس سے حقیقۃً برابری کا علم ہوتا ہو، یہ زیادہ بہتر ہے بہ نسبت اس کے کہ مختلف فیہ کی طرف رجوع کیا جائے،

---

(۱) حدیث: "كنا في المدينة نبيع الأوساق و نبتاعها" کی روایت نسائی (۷/ ۱۵ طبع المکتبۃ التجاریہ) اور حاکم (۲/ ۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے قیس بن ابی غرزہ سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

(۲) المبسوط ۱۲/ ۱۱۲، ۱۱۳، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۷، المجموع ۹/ ۳۹۳، المغنی ۴/ ۵۔

(۱) المبسوط ۱۲/ ۱۱۲، المجموع ۹/ ۳۹۳، تفسیر الرازی ۷/ ۹۲-۹۳، المغنی ۴/ ۵۔

(۲) اس حدیث کی تخریج فقرہ/ ۱۰ میں گذر چکی ہے۔

(۳) اس حدیث کی تخریج فقرہ/ ۲۰ میں گذر چکی ہے۔

(۴) حدیث: "لا تبيعوا الصاع بالصاعين......" کی روایت حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی حدیث کا ایک حصہ ہے، جس کی تخریج فقرہ/ ۲۰ میں گذر چکی ہے۔

جس میں درحقیقت برابری کا علم نہ ہو، اور اس لئے بھی کہ تساوی اور مماثلت شرط ہے، اس کی دلیل خود حضور ﷺ کا ارشاد: "مثلا بمثل" ہے اور بعض روایات میں "سواء بسواء" ہے، یا لوگوں کے مال کی حفاظت کی غرض سے، اور مماثلت صورت و معنی دونوں سے پوری ہوتی ہے، اور یہ صرف جنس اور قدر میں ہے، اس لئے کہ کیل اور وزن سے مماثلت صوری ہوتی ہے اور جنس سے مماثلت معنوی ہوتی ہے، لہذا ان کو علت ماننا زیادہ بہتر ہوگا[1]۔

۲۳- مالکیہ فرماتے ہیں کہ نقود میں علت ربا مختلف فیہ ہے، ایک قول یہ ہے کہ ثمنیت کا غلبہ ہے، اور ایک قول ہے کہ مطلق ثمنیت ہے، اور نقود میں علت ربا صرف ثمنیت اس لئے ہے کہ اگر ان میں ربا حرام نہ قرار دیا جائے تو قلت کا سبب بن جائے گا، اور لوگ ضرر میں مبتلا ہو جائیں گے۔

اور غلہ میں ربا الفضل کی علت اقتیات اور ذخیرہ اندوزی ہے، یہی قول مشہور ہے، اور اکثر فقہاء کی یہی رائے ہے اور اسی پر فتوی ہے، اور اقتیات کے معنی یہ ہیں کہ جس سے انسان کی زندگی کی بقا اور اس کی حفاظت و صیانت متعلق ہو یعنی اس پر اکتفا کر لینے سے صحت نہ بگڑے، اور اقتیات کے حکم میں اصلاح غذا بھی ہے مثلاً نمک مسالہ وغیرہ، اور ادخار کا مطلب یہ ہے کہ عادتاً ایک مدت تک روکے رکھنے سے اس میں خرابی پیدا نہ ہو، ظاہر مذہب کے مطابق اس کی کوئی حد نہیں ہے بلکہ وہ ہر چیز میں اس کے حسب حال ہوتی ہے، بلکہ اس کا مدار عرف پر ہے، تو معتاد طور پر ذخیرہ اندوزی کا اعتبار ہوگا، عادت کے خلاف ذخیرہ اندوزی کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

غلہ میں حرمت ربا کی علت اقتیات و ادخار اس لئے ہے کہ زیادہ نفع کی لالچ میں انسان اس کو اسٹاک کر لیتا ہے، کیونکہ اس کی ضرورت بھی زیادہ ہوتی ہے۔

اور ربا النساء کی علت محض بطور دوا کے کھانے والی شئ کا ہونا ہے، لہذا پھل سبزی مثلاً ککڑی، خربوزہ وغیرہ شامل ہوں گے[1]۔

۲۴- شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ سونے اور چاندی میں حرمت ربا کی علت غالباً (اکثر) ان دونوں کا ثمن کی جنس ہونا ہے، جیسا کہ ماوردی نے امام شافعی سے نقل کیا ہے، اور اکثر اس کو جنسیت اثمان یا جوہریت اثمان سے تعبیر کرتے ہیں، اور یہ علت صرف سونے اور چاندی تک محدود ہے ان کے علاوہ دیگر چیزوں کی نہیں ہے، کیونکہ یہ علت دوسروں میں نہیں پائی جاتی، تو سونے اور چاندی میں حرمت ربا کی علت کوئی ایسی شئ نہیں ہے جو ان کے علاوہ دیگر اموال میں پائی جائے، اس لئے کہ اگر حرمت ایسی چیز کی وجہ سے ہوتی جو ان دونوں کے علاوہ میں بھی پائی جاتی تو ان دونوں کے علاوہ اموال میں بھی بیع سلم جائز نہیں ہوتی، اس لئے کہ دو چیزیں جن میں ربا کی علت ایک ہو ان میں سے ایک کے ذریعہ دوسرے میں بیع سلم کرنا جائز نہیں ہے، مثلاً سونا اور چاندی، گندم اور جو وغیرہ، تو جب سونے اور چاندی کے ذریعہ کیلی اور وزنی اشیاء اور ان کے علاوہ دیگر اموال میں بیع سلم جائز ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سونے اور چاندی میں علت ایسی چیز ہے جو متعدی نہیں ہو سکتی، اور وہ ہے ان دونوں کا جنس اثمان ہونا۔

سونے اور چاندی میں حرمت ربا کی علت بیان کرتے ہوئے "غالباً" کا لفظ فلوس سے احتراز کے طور پر ذکر کیا گیا ہے، جب کہ درہم و دنانیر کی طرح اس کا بھی چلن ہو جائے، اگرچہ بعض ملکوں میں اس کو ثمنیت کی حیثیت حاصل ہے، لیکن غالباً اس کا شمار جنس اثمان میں نہیں ہوتا ہے، اور جن چیزوں میں ربا جاری ہوگا ان میں

(۱) المبسوط ۱۲/ ۱۱۳، الاختیار ۲/ ۳۰۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۴۱-۴۲، حاشیۃ العدوی علی کفایۃ الطالب ۲/ ۱۰۰-۱۰۱۔

سونے اور چاندی کے برتن اوران کے بغیر ڈھلے ہوئے ٹکڑے وغیرہ شامل ہوں گے۔

ماوردی فرماتے ہیں: ہمارے بعض اصحاب کا کہنا ہے کہ سونے اور چاندی کی علت ان دونوں کا تلف شدہ اشیاء کی قیمت ہونا ہے، اور بعض نے ان دونوں کے مجموعہ کو علت قرار دیا ہے، اس کے بعد فرماتے ہیں: ساری باتیں قریب قریب ہیں۔

نووی فرماتے ہیں: شیرازی نے ''التنبیہ'' میں قطعی طور پر لکھا ہے کہ علت ان دونوں کا اشیاء کی قیمت ہونا ہے، لیکن قاضی ابوالطیب وغیرہ نے اس کی تردید کی ہے، کیونکہ برتن، بغیر ڈھلے ہوئے ٹکڑے اور زیورات میں ربا کا حکم جاری ہوتا ہے، حالانکہ ان کے ذریعہ قیمت نہیں لگائی جاتی ہے، ایک اور ضعیف اور غریب وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ سونے اور چاندی میں سود کی حرمت ان کی ذات کے سبب ہے کسی علت کے سبب نہیں ہے، اس کو متولی وغیرہ نے بیان کیا ہے۔

سونے اور چاندی کے علاوہ وزن کی جانے والی اشیاء مثلاً لوہا، تانبا، سیسہ، روئی، کتان، اون اور کاتا ہوا دھاگہ وغیرہ میں ربا نہیں ہے، لہذا ان اشیاء کی باہم بیع کمی زیادتی کے ساتھ اور ادھار جائز ہے۔

اور چار چیزوں یعنی گیہوں، جو، کھجور اور نمک میں حرمت ربا کی علت ''ان کا کھائی جانے والی چیز'' ہونا ہے، امام شافعی کا قول جدید یہی ہے، اس کی دلیل معمر بن عبداللہ کی مروی حدیث ہے جس میں آپ ﷺ کا یہ ارشاد منقول ہے: ''**الطعام بالطعام مثلا بمثل**''[۱] (غلہ کے بدلے غلہ برابر سرابر ہو) آپ ﷺ نے حکم کو طعام پر معلق کیا ہے جو کھائی جانے والی چیز کے معنی میں ہے، اور جو چیز مشتق سے متعلق ہوتی ہے تو مدار حکم مادہ اشتقاق ہوتا ہے، جیسے کہ قطع (ہاتھ کاٹنا) اور جلد (کوڑے لگانا) چور اور زانی سے متعلق ہے[۱] اس لئے غلہ جب تک کھائے جانے کے قابل رہے گا اس میں ربا حرام ہوگا، لیکن جب بو دیا جائے اور کھائے جانے کے لائق نہ رہے تو ربا اس میں حرام نہیں ہوگا، پھر جب دانہ تیار ہوجائے گا اور کھانے کے لائق ہوجائے گا تو اس میں ربا حرام ہوجائے گا، لہذا اس سے معلوم ہوا کہ اس میں علت اس کا کھائے جانے کے لائق ہونا ہے، اسی بنا پر تمام کھائی جانے والی چیزوں میں ربا حرام ہوگا۔

امام شافعی کا قول قدیم یہ ہے کہ چاروں چیزوں میں حرمت ربا کی علت ان کا کھائے جانے کے لائق اور کیلی ہونا یا ان کا کھائے جانے کے لائق اور موزون ہونا ہے، اس بنا پر ربا صرف ان اشیاء خوردنی میں حرام ہوگا جو کیلی یا وزنی ہوں۔

اور قول جدید راجح ہے، شافعیہ اس پر مسئلہ کی تفریع کرتے ہیں، ان کا کہنا ہے کہ مطعوم سے مراد وہ اشیاء ہیں جو عام طور پر آدمی کے کھانے کے لئے ہوں، اس طرح کہ اس کا اصل اور غالب مقصد کھانا ہو اگرچہ کبھی کبھی نہیں بھی کھائی جاتی ہوں، اور کھانے کی مختلف صورتیں ہیں: یا تو بطور غذا کے ہو، یا تفکّہ کے طور پر ہو، یا علاج کے طور پر ہو، اور یہ تینوں چھ اشیاء والی حدیث سے ماخوذ ہیں، اس لئے کہ اس میں گندم اور جو کی صراحت ہے، اور ان دونوں کا مقصود غذا حاصل کرنا ہے، لہذا جو چیزیں اس معنی میں ہوں گی مثلاً مکئی، چاول وغیرہ، سب اس سے متعلق قرار دی جائیں گی، اور اس میں کھجور کی صراحت ہے، اور اس کا مقصود سالن حاصل کرنا ہے، اور بطور تفکّہ کے استعمال کرنا ہے، لہذا جو اشیاء اس معنی میں ہیں اس کے ساتھ لاحق ہوں گی جیسے

(۱) حدیث: ''**الطعام بالطعام مثلا بمثل**......'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۱۴ طبع الحلبی) نے حضرت معمر بن عبداللہ سے کی ہے۔

(۱) یہ حکم اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے: ''**والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما**'' سورۂ مائدہ/ ۳۸، اور اس کے اس قول میں ہے: ''**الزانية و الزاني فاجلدوا**......'' سورۂ نور/ ۲۔

انجیر اور کشمش، اور حدیث میں نمک کی صراحت ہے اور اس کا مقصود اصلاح طعام ہے، تو جو اس کے معنی میں ہوگا اس کے ساتھ شامل ہوگا جیسے مصطگی، سقمونیا اور سونٹھ، خواہ غذا کی درستگی کے لئے ہو یا بدن کی درستگی کے لئے اس میں کوئی فرق نہیں ہے، اس لئے کہ غذا حفظ صحت کے لئے ہوتی ہے اور دوائیں صحت کی بحالی کے واسطے ہوتی ہیں [1]۔

۲۵ - چھ چیزوں میں حرمت ربا کی علت کے بارے میں امام احمد بن حنبل سے تین روایات منقول ہیں، سب سے مشہور قول یہ ہے کہ سونے اور چاندی میں علت ربا ان دونوں کا ہم جنس وزنی ہونا ہے، اور بقیہ اشیاء میں علت ہم جنس کیلی ہونا ہے، اس کی بنیاد پر تمام کیلی یا وزنی ہم جنس اشیاء میں ربا کا حکم جاری ہوگا خواہ بہت کم ہو، اور اس کا کیل کرنا ممکن نہ ہو جیسے ایک کھجور کی بیع ایک کھجور سے، یا ایک کی دو سے، کیونکہ یہ معلوم ہی نہیں ہوسکتا کہ دونوں کیل میں برابر ہیں یا نہیں، یا اتنا کم ہو کہ اس کا وزن کرنا مشکل ہو مثلاً چاول سے بھی کم مقدار سونا یا چاندی وغیرہ ہو، خواہ وہ کیلی یا وزنی چیز کھائی جانے والی ہو یا نہ ہو، اور ربا کا حکم ان کھائی جانے والی چیزوں میں بھی جاری نہیں ہوگا، جن کو ناپا تولا نہ جاتا ہو، مثلاً شمار کی جانے والی چیزیں جیسے سیب، انار، اخروٹ، انڈے، خربوزہ وغیرہ، لہذا انڈا، ککڑی، خربوزہ وغیرہ کی بیع اس کے مثل کے ساتھ جائز ہوگی، اس کی صراحت امام احمد نے کی ہے، اس لئے کہ وہ کیلی یا وزنی شئی نہیں ہے، لیکن مہنا نے امام احمد سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے ایک انڈے کی بیع دو انڈے سے کرنے کو مکروہ قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ بغیر وزن کے فروخت کرنا صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ کھایا جانے والا ہے، اور جو چیزیں بناوٹ کی بنا پر عرف میں وزن کے ذریعہ فروخت نہیں کی جاتی ہیں ان میں ربا کا حکم جاری نہیں ہوگا، اگرچہ اصل کے اعتبار سے وہ وزن کی جانے والی ہوں اور سونے چاندی سے بنی ہوئی نہ ہوں جیسے پیتل، لوہا، سیسہ وغیرہ سے بنی ہوئی چیزیں، مثلاً سونا چاندی کے علاوہ سے بنی ہوئی انگوٹھیاں۔

دوسری روایت یہ ہے کہ سونا چاندی میں علت ثمنیت اور ان کے علاوہ اشیاء میں ایک جنس کا کھایا جانے والا ہونا ہے، لہذا ربا مطعومات کے ساتھ خاص ہوگا، اور اس کے علاوہ دوسری چیزیں اس سے خارج ہوں گی، اس لئے کہ حضرت معمر بن عبداللہؓ کی روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**الطعام بالطعام مثلا بمثل**" (غلہ کے بدلے غلہ برابر سرابر ہو) اور اس لئے بھی کہ کھانے کے لائق ہونا ایک بہترین وصف ہے، کیونکہ بدن کی بقا کا اس پر انحصار ہے، اور ثمنیت بہترین وصف ہے، اس لئے کہ اس سے مال کی بقاء ہے، لہذا اس کا تقاضا یہ ہے کہ ان دونوں کے ذریعہ علت بیان کردی جائے، اور اس لئے بھی کہ اگر اثمان کی علت وزنی ہونا ہوتی تو ان دونوں کے ذریعہ موزون میں بیع سلم جائز نہ ہوتی، اس لئے کہ ربا الفضل کی علت کا ایک وصف ادھار کی حرمت کے لئے کافی ہے۔

اور تیسری روایت یہ ہے کہ سونا اور چاندی کے علاوہ اشیاء میں علت ہم جنس کا مطعوم (کھایا جانے والا) کیلی یا وزنی ہونا ہے، لہذا جو مطعوم کیلی یا وزنی نہ ہو اس میں ربا نہیں ہوگا، مثلاً سیب، انار، شفتالو، خربوزہ وغیرہ، اور نہ ہی غیر مطعوم میں ربا ہوگا، مثلاً زعفران، لوہا، سیسہ وغیرہ، اس لئے کہ ان تمام اصناف میں سے ہر ایک کا اپنا ایک اثر ہے، اور منصوص علیہ میں حکم کا تعلق تمام سے ہے، لہذا کسی کا حذف کرنا جائز نہیں ہوگا، اور اس لئے بھی کہ کیل، وزن اور جنس وجوب مماثلت کا متقاضی نہیں ہوتے، اس کا اثر صرف علت میں مماثلت کے پائے جانے میں ہے، جو ثبوت حکم کا متقاضی ہے نہ کہ جس کی شرط پائی جائے۔

---

(۱) المہذب ۱/ ۲۷۰، المجموع ۹/ ۳۹۳، ۳۹۵، ۳۹۷، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۔ ۲۵، اسنی المطالب ۲/ ۲۲۔

صرف طعم (کھانے کے لائق ہونا) سے مماثلت کا تحقق نہیں ہوسکتا ہے کیوں کہ اس میں کوئی معیار شرعی موجود نہیں ہے، حالانکہ مماثلت تو معیار شرعی میں ہوتی ہے اور وہ کیل اور وزن ہے، اس وجہ سے مکیلی میں کیل کے اعتبار سے اور موزونی میں وزن کے اعتبار سے مساوات واجب ہے، لہذا مکیلی اور موزونی اشیاء میں طعم کا اعتبار کیا جانا ضروری ہوگا، اس کے علاوہ میں اعتبار نہیں کیا جائے گا، اور اس باب میں جتنی احادیث وارد ہوئی ہیں ان میں تطبیق دینا اور ایک کو دوسرے سے مقید کرنا ضروری ہے، لہذا "**نهي النبی ﷺ عن بيع الطعام بالطعام إلا مثلا بمثل**" (۱) (کمی بیشی کے ساتھ طعام کی بیع طعام سے کرنے سے نبی کریم ﷺ کا روکنا) اس کے ساتھ مقید ہوگا کہ طعام میں معیار شرعی یعنی کیل یا وزن ہو، اور ایک صاع کی بیع دو صاع سے کرنے سے منع کرنا اس مطعوم سے مقید کیا جائے گا جس میں تفاضل سے روکا گیا ہے۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں: مطعومات کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے خواہ بطور غذا کے کھائی جائے مثلاً چاول، مکئی اور باجرا، یا بطور سالن جیسے دال، گوشت اور دودھ وغیرہ، یا بطور تفکہ مثلاً پھل، یا دوا کے طور پر ہو مثلاً سقمونیا (ایک قسم کی بوٹی جو مسہل ہے) اور ہلیلج (ہڑ) وغیرہ، سب کے سب ربا کے باب میں برابر ہیں (۲)۔

ربا کے بعض احکام:

۲۶-کسی مال میں حرمت ربا کی علت جب پائی جائے اور پھر اس کو ہم جنس سے فروخت کیا جائے تو کمی بیشی کے ساتھ اور ادھار بیع کرنا اور قبضہ کرنے سے قبل متعاقدین کا جدا ہونا حرام ہوگا، اس لئے کہ حضرت عبادہ بن صامتؓ نے روایت کیا ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**الذهب بالذهب و الفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير و التمر بالتمر، والملح بالملح، مثلا بمثل، سواء بسواء، يدا بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد**" (۱) (سونے کی بیع سونے سے، چاندی کی چاندی سے، گندم کی گندم سے، جو کی جو سے، کھجور کی کھجور سے، نمک کی نمک سے، برابر برابر اور دست بدست ہوگی، اگر یہ اصناف بدل جائیں تو جیسے چاہو فروخت کرو، لیکن دست بدست ہونا چاہئے)۔

اتنی بات فقہاء کے درمیان متفق علیہ ہے، لیکن اس کے علاوہ دیگر مسائل میں تفصیل اور قدرے اختلاف ہے، جیسا کہ علت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

ذیل میں اجمال کے ساتھ احکام ربا ہر مذہب کے مطابق بیان کئے جاتے ہیں:

۲۷-حنفیہ فرماتے ہیں: حرمت ربا کی علت "**قدر مع الجنس**" ہے، اگر دونوں چیزیں پائی جائیں تو زیادتی اور ادھار دونوں صورتیں حرام ہوں گی، لہذا ایک قفیز گندم کو دو قفیز گندم کے بدلے فروخت کرنا اور ایک قفیز گندم کو ایک قفیز گندم کے بدلے ادھار فروخت کرنا جائز نہ ہوگا، اور اگر دونوں یعنی قدر اور جنس معدوم ہوں تو بیع حلال ہوگی، اگر کوئی ایک چیز یعنی صرف قدر پائی جائے مثلاً گندم کی بیع جو سے، یا صرف جنس پائی جائے مثلاً ہروی کپڑے کی بیع اسی کے مثل ہروی کپڑے سے تو کمی بیشی کے ساتھ بیع جائز ہوگی، لیکن ادھار حرام ہوگی، وہ کہتے ہیں: اگر قدر موجود ہو اور جنس معدوم ہو مثلاً گندم کی بیع جو سے اور سونا کی چاندی سے، تو اس لئے جائز ہے کہ رسول

(۱) اس حدیث کی تخریج فقرہ ر ۲۴ میں گذر چکی ہے۔

(۲) المغنی ۴ر ۵-۹، کشاف القناع ۳ر ۲۵۲۔

(۱) حدیث عبادہ بن صامت: "الذهب بالذهب......" کی روایت مسلم (۳ر ۱۲۱۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: **"إذا اختلف الجنسان، ویروی "النوعان" فبیعوا کیف شئتم بعد أن یکون یدا بید"**(۱) (جب جنس الگ الگ ہوں، اور ایک روایت میں ہے کہ نوع الگ الگ ہوں، تو جیسے چاہو فروخت کرو، لیکن دست بدست ہونا ضروری ہے) اور جب جنس موجود ہو اور قدر معدوم ہو مثلاً ہروی کی بیع ہروی سے، تو اس لئے کہ نقد ادھار سے بہتر ہے اور نقد کو ادھار پر فضیلت ہے، پس نقد ہونے کے اعتبار سے اضافہ ربا ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسا اضافہ ہے جس سے بچنا ممکن ہے، اور یہ عقد میں مشروط ہے لہذا حرام ہوگا۔

کسی کیلی یا وزنی شئ کی بیع ہم جنس سے کمی زیادتی کے ساتھ اور ادھار دونوں صورتوں میں حرام ہے خواہ غیر مطعوم ہی کیوں نہ ہو، مثلاً کیلی گچ، یا وزنی لوہا، اور برابر سرابر اس کی بیع جائز ہے، کمی زیادتی کے ساتھ جائز نہیں ہے، البتہ اگر معیار شرعی سے کم ہو تو کمی بیشی کے ساتھ جائز ہے، اس لئے کہ شریعت نے ذرہ (انتہائی چھوٹا ٹکڑا) اور نصف صاع سے کم سے معیار مقرر نہیں کیا ہے، مثلاً ایک مشت کی بیع دو یا تین مشت سے جب تک نصف صاع مکمل نہ ہو جائے، اور جیسے سونا یا چاندی کا ایک ذرہ کی بیع دو ذرہ سے اور ایک سیب کی بیع دو سیب سے کرنا، اگر دونوں یا کوئی ایک متعین نہ ہو تو جائز نہیں ہے، امام محمد نے اس سے اختلاف کیا ہے، ان کے نزدیک حرمت ربا میں قلیل وکثیر برابر ہے، مثلاً ایک کھجور کی بیع دو کھجور سے ۔

مقابلہ کے وقت مال ربا خواہ عمدہ قسم کا ہو یا گھٹیا ہو برابر ہے، اس لئے کہ آپ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: **"جیدها وردیئها سواء"**(۱) (اس کا عمدہ اور اس کا گھٹیا دونوں قسم برابر ہے) اور اس لئے بھی کہ عمدہ اور گھٹیا کا اعتبار کرنے میں بیوع کا سد باب ہوتا ہے، لہذا یہ لغو قرار پائے گا، البتہ چند مسائل اس سے مستثنی ہیں جن میں عمدہ ہونے کا اعتبار نہ کرنا صحیح نہیں ہے، مثلاً یتیم، وقف اور مریض کا مال کہ ان لوگوں کے اچھے مال کو گھٹیا مال کے بدلے میں فروخت نہیں کیا جائے گا، اور گھٹیا مال کی بیع عمدہ مال سے جائز ہے اور رہن رکھا ہوا قُلب(۲) (چاندی کا کنگن) اگر مرتہن کے پاس ٹوٹ جائے اور اس کی قیمت کم ہو جائے تو وہ اس کا ضامن ہوگا اور دوسری جنس سے اس کا ضمان دے گا۔

نص سے جن کا کیلی ہونا ثابت ہے وہ نص کی اتباع میں ہمیشہ کیلی اور جن کا وزنی ہونا ثابت ہے وہ ہمیشہ وزنی ہی رہیں گی، اور امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ اس میں عرف کا اعتبار کیا جائے گا، خواہ نص کے مخالف ہی کیوں نہ ہو، ابن عابدین نے امام ابو یوسف کے قول کے قوی ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے، اور کمال بن ہمام نے اس کو راجح قرار دیا ہے، کیونکہ نص میں کسی چیز کے کیلی یا وزنی ہونے کی جو صراحت کی گئی ہے یہ اس وقت کے عام حالات وعادات کے اعتبار سے ہے، لیکن جب عادت بدل جائے تو حکم بدل جائے گا، حتی کہ اگر حضور علیہ وسلم کے زمانہ میں عرف اس کے برعکس ہوتا تو نص اس کے موافق وارد ہوتی، اور اگر حضور علیہ وسلم کی حیات مبارکہ میں عرف میں تبدیلی آ جاتی تو حکم کی تبدیلی کی صراحت آ جاتی۔

---

(۱) حدیث: "إذا اختلف الجنسان وفي رواية النوعان" کا ذکر زیلعی نے نصب الرایہ (۴/۴ طبع المجلس العلمی) میں کیا ہے، اور کہا: ان الفاظ کے ساتھ غریب ہے، پھر اسے عبادہ بن صامتؓ کی سابقہ روایت کی طرف منسوب کر دیا ہے۔

(۱) حدیث: "جیدها و ردیئها سواء" کا ذکر زیلعی نے نصب الرایہ (۴/۳۷ طبع المجلس العلمی) میں کیا ہے، اور کہا: یہ غریب ہے، اور اس کا معنی حضرت ابو سعیدؓ کی حدیث سے ماخوذ ہے، جس کی تخریج فقرہ/ ۱۶ میں گذر چکی ہے۔

(۲) قُلب: قاف کے ضمہ اور لام کے سکون کے ساتھ، چاندی کا وہ زیور جو بازو میں پہنا جاتا ہے اور اگر سونے کا ہو تو وہ سوار کہلاتا ہے۔ ردالمحتار ۴/ ۱۸۳۔

صحیح قول کے مطابق جانور کے گوشت کی بیع جانور سے خواہ ہم جنس ہو، اور روئی کی بیع روئی کے کاتتے ہوئے دھاگے سے جائز ہے، اور تازہ کھجور کی بیع تازہ کھجور سیر ابر سر ابر کیل کے ذریعہ جائز ہے، ایسے ہی مختلف جانوروں کے گوشت کی بیع ایک دوسرے سے، گائے کے دودھ کی بیع بکری کے دودھ سے کمی بیشی کے ساتھ دست بدست جائز ہے، اور دودھ کی بیع پنیر سے جائز ہے، لیکن گیہوں کی بیع آٹا یا ستو سے یا زیتون کے تیل کی بیع زیتون سے جائز نہیں ہے۔

اگر شرکت مفاوضہ اور شرکت عنان کے شرکاء آپس میں مال شرکت سے بیع کریں تو ان کے درمیان ربا نہیں ہوگا[۱]۔

۲۸- مالکیہ فرماتے ہیں: چاندی کی بیع چاندی سے اور سونے کی سونے سے اسی صورت میں جائز ہے جب کہ برابر سرابر اور دست بدست ہو، اور چاندی کی بیع سونے سے کمی بیشی کے ساتھ اس وقت جائز ہے جب کہ ہاتھوں ہاتھ ہو، اور غذائی اجناس اور قطنیہ[۲] (ایک قسم کی دال) یا اس کے مشابہ دانے جن کی ذخیرہ اندوزی ہوتی ہو، ان کی بیع ہم جنس سے اس وقت جائز ہوگی جب کہ برابر سرابر اور دست بدست ہو، اس میں تاخیر جائز نہیں ہے، اور کھائی جانے والی اشیاء کی ادھار بیع کھائی جانے والی اشیاء سے جائز نہیں ہے، خواہ ہم جنس سے ہو یا غیر جنس سے ہو، اور ذخیرہ اندوزی ہوتی ہو یا نہ ہوتی ہو۔

میوہ جات، سبزیاں اور تمام وہ چیزیں جو ذخیرہ اندوزی کے لائق نہ ہوں، ان کی خرید وفروخت اگر چہ ایک ہی جنس سے ہو، نقد کمی بیشی کے ساتھ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن خشک میوہ جات جو ذخیرہ اندوزی کے لائق ہوں، ایک جنس میں کمی بیشی کے ساتھ ان کی خرید وفروخت جائز نہیں، یہی حکم تمام طرح کے سالن اور کھانے پینے کی چیزوں کا ہے سوائے پانی کے، اور ان میں کی مختلف الاجناس چیزیں، اور تمام دانے، پھل اور غلے کی خرید وفروخت دست بدست کمی بیشی کے ساتھ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن ایک ہی جنس کی بیع اسی جنس سے کمی بیشی کے ساتھ جائز نہیں ہے، سوائے سبز ترکاری اور میوے کے، اور گیہوں، جو اور بغیر چھلکے کا جو ایک جنس کی طرح ہیں، ان صورتوں میں جن میں بیع جائز ہے اور ان صورتوں میں جن میں بیع جائز نہیں ہے، خشک انگور کل کا کل ایک جنس ہیں، اور خشک کھجور کل کا کل ایک صنف ہیں، اور دال خرید وفروخت میں مختلف الاجناس ہیں، بیع کے معاملہ مین ان اشیاء کے ایک یا الگ الگ جنس ہونے کے بارے میں امام مالک کے اقوال مختلف ہیں، لیکن زکاۃ کے بارے میں ان کا ایک ہی قول ہے کہ یہ سب ایک ہی جنس ہیں۔ چوپائے جیسے اونٹ، گائے، بیل، بکری، اور جنگلی جانور جیسے ہرن، اور جنگلی گائے کے گوشت اور تمام پرندوں کے گوشت ایک جنس ہیں، اور پانی کے تمام جانوروں کے گوشت ایک جنس ہیں، اور ایک جنس سے جو چربی پیدا ہو تو وہ اس کے گوشت کی طرح ہے، اور ان تمام جانوروں کے دودھ خواہ وہ پالتو ہوں یا جنگلی ایک جنس ہیں، اسی طرح ان کے گھی اور پنیر بھی ایک ہی جنس ہیں، لہذا ان تینوں چیزوں میں سے ہر ایک کی خرید وفروخت اس کی جنس سے برابری کے ساتھ تو جائز ہے لیکن کمی بیشی کے ساتھ جائز نہیں ہے[۱]۔

۲۹- شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر طعام کی بیع طعام سے کی جائے تو اگر

---

(۱) الاختیار ۲/ ۳۱ اور اس کے بعد کے صفحات، رد المحتار ۴/ ۱۷۸، ۱۸۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) قطنیة: قاف کے کسرہ یا ضمہ اور طاء کے سکون اور نون کے کسرہ اور یاء مشددہ کے ساتھ ہے اور ایک قول میں یاء مشدد نہیں ہے، باجی نے کہا: یہ کھانے کی باقی ماندہ چیزوں کو کہتے ہیں، قطنیہ نام اس کا اس لئے رکھا گیا ہے کہ یہ محل میں رہتی ہے اور تاخیر سے خراب نہیں ہوتی (الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۱۲)۔

(۱) الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۱۲-۱۱۶، الدسوقی ۳/ ۴۸۔

دونوں ہم جنس ہوں تو نقد ہونا اور برابر ہونا اور علاحدگی سے قبل قبضہ کرنا ضروری ہے، اور اگر دو جنس ہوں جیسے گندم اور جو، تو کمی بیشی جائز ہے، اور نقد ہونا اور قبضہ کرنا شرط ہے، اور ضروری ہے کہ قبضہ حقیقی ہو، اور مختلف الاجناس اشیاء کا آٹا، ان کا سرکہ اور تیل مختلف الاجناس کے حکم میں ہیں، کیونکہ یہ سب مختلف اشیاء کے فروع ہیں لہذا وہ اپنی اصل شئی کے حکم میں ہوں گے، گوشت اور دودھ کا بھی حکم راجح قول کے مطابق یہی ہوگا، اور نقد کی بیع نقد سے، طعام کی بیع طعام سے کی طرح ہے۔

مماثلث کا اعتبار مکیلی میں کیل سے اور موزونی میں وزن سے ہوگا، اور اعتبار اس پیمانہ کا ہوگا جو عہد نبوی میں اہل حجاز کے یہاں رائج تھا، اور جن چیزوں کے بارے میں عہد نبوی کا رواج معلوم نہ ہو ان میں ہر شہر کے رواج کی رعایت ہوگی، ایک قول ہے کہ اس کا اعتبار کیل سے ہوگا، اور ایک قول ہے کہ وزن سے ہوگا، اور ایک قول ہے کہ ان میں اختیار ہوگا، اور ایک قول ہے کہ اگر اس کی اصل موجود ہو تو اصل کا اعتبار کیا جائے گا۔

مماثلت میں خشک ہونے کے وقت کا اعتبار ہوگا، اس لئے کہ آپ ﷺ سے ایک مرتبہ تر کھجور کی بیع خشک کھجور سے کرنے کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**أينقص الرطب إذا يبس قالوا: نعم، فنهى عن ذلك**"(۱) (تر کھجور جب خشک ہوجائے تو کیا کم ہوجائے گی؟ لوگوں نے جواب دیا: ہاں، تو آپ نے اس سے منع فرمادیا)، اس روایت میں آپ ﷺ نے "أينقص" سے یہ اشارہ فرمایا کہ مماثلت کا اعتبار خشک ہوتے وقت کیا جائے گا، ورنہ نقصان تو اس کے سوال کرنے سے زیادہ واضح تھا، نیز اس ہیئت پر اس کے باقی رکھنے کا اعتبار ہوگا جس ہیئت پر اس کی ذخیرہ اندوزی ہوسکے، جیسا کہ کھجور اس کی گٹھلی کے ساتھ، لہذا تر کھجور کی خرید وفروخت تر یا خشک کے ساتھ نہیں کی جائے گی، اسی طرح تر انگور کی خرید و فروخت تر یا خشک کے ساتھ نہیں ہوگی، کیونکہ مذکورہ حدیث کے مطابق خشک کے وقت کی مماثلت مجہول ہے، اور جو چیزیں خشک نہیں ہوتی ہیں جیسے ککڑی اور وہ انگور جو کشمش نہیں ہوتا ہے ان کی خرید وفروخت تر پر قیاس کرتے ہوئے بعض کی بعض کے ساتھ نہیں ہوگی، ایک قول کے مطابق تر میں مماثلت کافی ہے، اس لئے کہ اہم منافع تر ہی میں ہوا کرتے ہیں، تو یہ دودھ کی طرح ہوں گے، لہذا وزن سے خرید وفروخت کیا جائے گا اگرچہ کیل ممکن ہو۔

ہر دو ایسی چیزیں جو اصل خلقت کے اعتبار سے مخصوص نام میں متحد ہوں جیسے: برنی کھجور اور معقلی کھجور، تو دونوں ایک ہی جنس کی ہوں گی، اور ہر دو چیزیں جو اصل خلقت کے اعتبار سے مختلف نام کی ہوں، جیسے گیہوں اور جو، اسی طرح خشک کھجور اور خشک انگور، تو یہ الگ الگ جنس ہوں گی، اس کلیہ کی دلیل یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے چھ اشیاء کو بیان فرمایا اور اگر ان میں سے کوئی اپنے ہم نام سے فروخت کی جائے تو اس میں کمی بیشی کو حرام قرار دیا، اور اگر مخالف نام کے بدلہ فروخت کی جائے تو اس میں کمی بیشی کو جائز قرار دیا، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ہر دو ایسی چیزیں جو نام میں متحد ہوں وہ ایک جنس ہوں گی، اور ہر دو ایسی چیزیں جو نام میں مختلف ہوں وہ دو جنس ہوں گی (۱)۔

۳۰- حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ تمام وہ چیزیں جو کیلی یا موزونی ہوں جب ایک جنس کی ہوں تو ان میں کمی بیشی کے ساتھ خرید وفروخت جائز نہیں ہے، اور جو دو جنس کی ہوں اس میں نقد یعنی دست بدست کمی

---

(۱) حدیث: "أينقص الرطب إذا يبس......" کی روایت ترمذی (۳/ ۱۹۹ طبع الحلبی) نے حضرت سعد بن أبی وقاصؓ سے کی ہے، اور کہا: یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۲۲-۲۹، المہذب ۱/ ۲۷۲۔

بیشی کے ساتھ خرید وفروخت جائز ہے، لیکن ادھار جائز نہیں ہے، اس کی دلیل حضرت عبادہ والی حدیث ہے جو پہلے گذر چکی ہے، اور جو چیزیں مکیلی وموزونی نہ ہوں ان کی خرید وفروخت کمی بیشی کے ساتھ نقد اور ادھار دونوں جائز ہے، خواہ ہم جنس شئی کے ساتھ خرید وفروخت ہو رہی ہو یا مخالف جنس کے ساتھ، اصح روایت یہی ہے، لیکن ان کے نزدیک تر چیز کی بیع اس جنس کی خشک چیز کے ساتھ نہیں کی جائے گی، سوائے عرایا کے، البتہ تر کھجور کی بیع تر کھجور کے ساتھ اور انگور کی بیع انگور کے ساتھ، اس طرح کی اور دوسری تر چیزوں کی بیع اسی جنس کے ساتھ برابر سرابر جائز ہوگی، اور جو چیز خشک نہ کی جاتی ہو جیسے ککڑی، کھیرا، تو اس کے بارے میں دو اقوال ہیں، اور جو چیز اصلاً کیلی ہے تو وہ ہم جنس چیز سے وزن کے ذریعہ خرید و فروخت نہیں کی جائے گی، اور جو چیز اصلاً وزنی ہے اس کی بیع ہم جنس سے کیل کے ذریعہ نہیں ہوگی۔ کسی شئی کے کیلی یا وزنی ہونے کی جانکاری کا مدار عہد نبوی ﷺ میں حجاز کا عرف ہے: **"المكيال مكيال أهل المدينة والوزن وزن أهل مكة"**[1] (مکیلی میں اہل مدینہ کے کیل اور موزونی میں اہل مکہ کے وزن کا اعتبار ہوگا)۔

اور جن چیزوں کے بارے میں اہل حجاز کا کوئی عرف نہ ہو تو ان کے بارے میں دو احتمالات ہیں: ایک یہ ہے کہ حجاز میں موجود ان سے زیادہ مشابہ چیز کی طرف لوٹایا جائے گا، دوسرا احتمال یہ ہے کہ اسی جگہ کے عرف کا اعتبار ہوگا۔ تمام کھجوریں ایک جنس کی ہوں گی اگرچہ اس کی انواع بہت ہیں، گیہوں اور جو دو جنس ہیں، مختار مسلک یہی ہے، امام احمد سے ایک روایت یہ بھی منقول ہے کہ یہ دونوں چیزیں ایک جنس کی ہیں، اور گیہوں کی بیع اس کے کسی بھی فرع جیسے آٹا اور ستو سے جائز نہیں ہوگی، راجح قول یہی ہے، امام احمد سے ایک قول یہ بھی منقول ہے کہ گیہوں کی بیع آٹا سے جائز ہوگی، لیکن گیہوں کے بعض فروع کی بیع اس کے بعض سے کرنے کے بارے میں ان کی رائے یہ ہے کہ آٹا اور ستو میں سے ہر ایک کی بیع اس کی نوع سے برابری کے ساتھ جائز ہوگی، اور آٹے کی بیع ستو سے صحیح قول کے مطابق جائز نہ ہوگی۔ اصح قول یہ ہے کہ اصل کے اعتبار سے گوشت مختلف اجناس ہیں، اور دودھ کے بارے میں ان کی دو روایتیں ہیں: ایک یہ ہے کہ ایک جنس ہے، دوسری روایت یہ ہے کہ اصول کے الگ الگ ہونے کی وجہ سے دودھ بھی مختلف اجناس شمار ہوں گے، جیسے مختلف جانوروں کے گوشت مختلف جنس شمار کئے جاتے ہیں، گوشت کی بیع اسی جنس کے حیوان سے جائز نہیں ہوگی، اور غیر جنس کے جانور سے بیع کے بارے میں امام احمد کے کلام کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ جائز نہیں ہے، اور قاضی نے اس کے جائز ہونے کو مختار کہا ہے، اور گوشت کی بیع غیر ماکول اللحم جانور سے ان کے ظاہر قول کے مطابق جائز ہوگی، اموال ربویہ میں سے کسی شئی کی بیع اس کی اصل سے جائز نہ ہوگی، جیسے تل کی بیع اس کے تیل سے، زیتون کے تیل کی بیع اس کے پھل سے، اسی طرح تمام تیل کی بیع ان کی اصل سے، اور رس کی بیع اس کی اصل سے جائز نہیں ہوگی۔

نچوڑے ہوئے رس اور شیرہ کی بیع اس کی ہم جنس سے برابری کے ساتھ جائز ہوگی، اور غیر جنس سے کمی بیشی کے ساتھ جائز ہوگی خواہ جس طرح چاہیں، کیونکہ یہ دو جنس ہیں، اور برابری کا اعتبار دونوں میں کیل سے ہوگا، خواہ دونوں پکے ہوں یا کچے، اور اگر کوئی شیرہ پکا ہو تو

(۱) حدیث: "المكيال مكيال أهل المدينة والوزن وزن أهل مكة" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۶۳۳ تحقیق عزت عبید دعاس) اور بیہقی (۶/ ۳۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے کی ہے، اور مناوی نے الفیض (۶/ ۳۷۴ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں علماء کی ایک جماعت سے اس کی تصحیح نقل کیا ہے۔

اس کے ہم جنس کچے شیرہ سے اس کی بیع جائز نہ ہوگی[1]۔

ربا کے چند مسائل:

۳۱- ربا کے مسائل بہت اور متعدد ہیں، اور علت ربا کی حیثیت اصل کی ہے جس پر ربا کے عام مسائل کی بنیاد ہے[2]، یا جیسا کہ قرطبی کہتے ہیں: جان لو کہ اس باب کے مسائل بہت ہیں اور اس کی فروعات پھیلی ہوئی ہیں، جو چیز ان پھیلے ہوئے مسائل کو سمیٹنے اور مربوط کرنے والی ہے وہ یہ ہے کہ اس چیز میں غور وفکر کیا جائے جس کو علماء نے علت ربا میں معتبر مانا ہے[3]۔ ذیل میں چند مثالیں اور کچھ منتخب مسائل ذکر کئے جارہے ہیں:

محاقلہ:

۳۲- وہ گیہوں جو بالی کے اندر ہو اس کی بیع بھونسے سے صاف کئے ہوئے گیہوں سے کی جائے اس کا نام محاقلہ ہے، اور شرعاً جائز نہیں ہے، کیونکہ عوضین کے درمیان برابری مجہول ہے۔

اس کی تفصیل ''بیع المحاقلہ'' اور ''محاقلہ'' میں دیکھی جائے[4]۔

مزابنہ:

۳۳- درخت پر تر کھجور کی بیع خشک کھجور سے کرنا مزابنہ ہے، اور یہ شرعاً جائز نہیں ہے، کیونکہ اس میں مماثلت کا علم نہیں ہے۔

تفصیل ''بیع المزابنہ'' میں دیکھی جائے[5]۔

(۱) المغنی ۴/ ۴-۳۹۔
(۲) الاختیار ۲/ ۳۰۔
(۳) تفسیر القرطبی ۳/ ۳۵۲۔
(۴) الموسوعۃ الفقہیہ ۹/ ۱۳۸۔
(۵) الموسوعۃ الفقہیہ ۹/ ۱۳۹۔

عِینہ:

۳۴- سامان کو ثمن کے بدلہ ایک متعین مدت تک کے لئے ادھار فروخت کرنا، پھر اس کو خریدار سے سابق ثمن سے کم میں خریدنا ''بیع عینہ'' ہے، اور یہ جمہور فقہاء کے نزدیک حرام ہے، اس لئے کہ یہ ربا ہے یا ربا کا ذریعہ ہے۔

تفصیل ''بیع العینہ'' کی اصطلاح میں ہے[1]۔

غیر ربوی اشیاء کی بیع:

۳۵- ربوی اشیاء کی دو قسمیں ہیں:

الف- وہ اشیاء جن کی صراحت حضرت عبادہؓ اور حضرت ابوسعیدؓ کی حدیثوں میں ہے۔

ب- وہ اشیاء جن میں حرمت ربا کی علت موجود ہو اور علت کے سلسلے میں فقہاء کے اختلاف کے مطابق یہ مختلف فیہ ہیں۔

شافعیہ نے کہا، اور حنابلہ کے نزدیک بھی اصح روایت یہی ہے کہ ان اشیاء ربویہ کی دونوں قسموں کے علاوہ میں حرمت ربا نہیں ہے، لہذا ان میں بعض کی بیع بعض کے ساتھ کمی بیشی اور ادھار دونوں طرح جائز ہے، اور ان میں قبضہ سے قبل جدا ہونا بھی جائز ہے، کیونکہ عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت ہے: **''أمرني رسول الله ﷺ أن أجهز جيشا فنفدت الإبل، فأمرني أن آخذ على قلاص الصدقة، فكنت آخذ البعير بالبعيرين إلى إبل الصدقة''**[2] (مجھے رسول اللہ ﷺ نے فوج تیار کرنے کا حکم دیا،

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ ۹/ ۹۵۔
(۲) حدیث عبداللہ بن عمرو: '' أمرنی رسول الله ﷺ أن أجهز جيشا...... '' کی روایت ابوداؤد (۳/ ۶۵۲-۶۵۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ابن قطان نے کہا: یہ حدیث ضعیف ہے، اور اس کی اسناد میں اضطراب ہے، اسی طرح نصب الرایہ للزیلعی (۴/ ۴۷ طبع المجلس العلمی) میں ہے، لیکن

اونٹ ختم ہوگئے تو مجھے آپ ﷺ نے حکم دیا کہ صدقہ کے اونٹ کے وعدہ پر اونٹ حاصل کروں، تو میں اونٹ لیتا تھا کہ جب صدقہ کے اونٹ آئیں گے تو ایک اونٹ کے بدلہ میں دو اونٹ دیئے جائیں گے) حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے ایک اونٹ بیس کمسن اونٹوں کے بدلہ ادھار فروخت کیا، حضرت ابن عباسؓ نے ایک اونٹ کو چار اونٹ کے بدلہ فروخت کیا، حضرت ابن عمرؓ نے ایک سواری کو چار سواری کے بدلہ خرید لیا، اور ان کی سواریاں مقام ''ربذہ'' میں تھیں، رافع بن خدیجؓ نے ایک اونٹ دو اونٹ کے بدلہ میں خریدا، ان میں سے ایک دیدیا اور یہ کہا کہ دوسرا کل دوں گا(۱)۔

حنفیہ اور ایک روایت کے مطابق حنابلہ کسی شئی کو اس کی ہم جنس شئی سے ادھار فروخت کرنے کو ممنوع قرار دیتے ہیں، جیسے جانور کی بیع جانور سے، اس لئے کہ حضرت سمرہؓ کی حدیث مرفوع میں ہے: ''**نهى عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة**''(۲) (نبی کریم ﷺ نے جانور کو جانور کے بدلے میں ادھار فروخت کرنے سے منع فرمایا)، نیز اس لئے کہ جنس کیل اور وزن کی طرح ربا الفضل کی علت کے دو وصفوں میں سے ایک ہے، لہذا ادھار حرام ہوگا۔

مالکیہ کے نزدیک نقدین (سونا چاندی) اور طعام کے علاوہ دوسرے سامان، جانور اور تمام املاک میں ربا ہوسکتا ہے، اگر ان میں تین اوصاف جمع ہوجائیں:

الف- تفاضل (کمی بیشی)۔

ب- نسیئہ (ادھار)۔

ج- اغراض ومنافع کا ایک ہونا۔

مثلاً ایک کپڑے کی دو کپڑوں کے بدلہ ادھار بیع کرنا، اسی طرح سواری کے ایک گھوڑے کی سواری کے دو گھوڑوں کے بدلہ ادھار بیع کرنا۔

لیکن ان میں کا ایک گھوڑا سواری کے لئے ہو اور دوسرا سواری کے لئے نہ ہو تو اختلاف منافع کی وجہ سے بیع جائز ہوگی۔

سونے کی بیع اس کے بغیر ڈھلے ہوئے ٹکڑے سے اور مصنوع کی بیع غیر مصنوع سے:

۳۶- جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ سونا اور اس کا ٹکڑا، سالم اور ٹوٹا ہوا سب برابر ہیں، یعنی برابری کے ساتھ اس کی بیع درست ہوگی، اور کمی بیشی کے ساتھ حرام ہوگی، خطابی کہتے ہیں: رسول اللہ ﷺ نے حرام قرار دیا ہے کہ ایک مثقال سونا کی بیع ایک مثقال سونا اور غیر ڈھلے ہوئے سونا کے کچھ ٹکڑے کے بدلے کی جائے۔ اسی طرح چاندی کے سکہ اور غیر ڈھلی ہوئی چاندی کے درمیان کمی بیشی کے ساتھ خرید و فروخت کو حرام قرار دیا ہے، نبی کریم ﷺ کے قول: ''**الذهب بالذهب تبرها و عينها**'' کا یہی مفہوم بیان کیا جاتا ہے(۱)۔

امام مالک کے بہت سے اصحاب سے روایت ہے اور بعض

= اس کو بیہقی (۲۸۸/۵ طبع دائرۃ المعارف) نے دوسری سند سے روایت کیا ہے، اور ابن حجر نے اس کے بارے میں کہا ہے کہ اس کی اسناد قوی ہے، جیسا کہ الدرایہ (۱۵۹/۲ طبع الفجالہ) میں ہے۔

(۱) المہذب ۲۷۱/۱، الاختیار ۳۱/۲، فتح القدیر ۲۸۰/۵، المغنی ۱۴/۴، القوانین الفقہیہ/ ۲۶۰۔

(۲) حدیث: ''نهى عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة'' کی روایت ابوداؤد (۶۵۲/۳ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۵۲۹/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) حدیث: ''الذهب بالذهب تبرها وعينها'' کی روایت ابوداؤد (۶۴۴/۳ تحقیق عزت عبید دعاس) اور نسائی (۲۴۶/۷ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت عبادہ بن صامت سے کی ہے، اور اس کی اسناد صحیح ہے، اور خطابی کا کلام معالم السنن بہامش مختصر السنن (۲۰/۵ شائع کردہ دار المعرض) میں ہے۔

نے خود امام مالک سے روایت کی ہے کہ اگر کسی تاجر کو سفر درپیش ہو اور اسے ڈھلے ہوئے درہم یا دینار کی ضرورت ہو اور وہ اپنا سونا یا چاندی لے کر ''ٹھپہ گھر'' آئے اور سکہ ڈھالنے والے سے کہے کہ میری یہ چاندی یا میرا یہ سونا لے لو اور اپنی اجرت بھی لے لو اور میرے سونے یا چاندی کے بدلہ میں مجھے چاندی یا سونے کے سکے دے دو اس لئے کہ مجھے سفر پر روانہ ہونا ہے اور اندیشہ ہے کہ رفقاء سفر نہ چھوٹ جائیں، تو ایسا کرنا بر بنائے ضرورت جائز ہے، اور اس پر بعض لوگوں نے عمل بھی کیا ہے، ابن العربی نے اس کو امام مالک کے حوالہ سے اپنی ''القبس'' میں غیر تاجر کے بارے میں نقل کیا ہے، اور امام مالک نے اس میں تخفیف کا پہلو اختیار کیا ہے، ابن العربی فرماتے ہیں: امام مالک کی حجت واضح ہے۔

ابہری کہتے ہیں کہ اس طرح کی اجازت اور نرم پہلو دراصل حصول تجارت کی غرض سے ہے کہ بازار نہ چھوٹ جائے، اور ربا تو اس صوت میں ہوگا جب کہ کوئی ربا کا ارادہ کرے اور ایسے شخص سے معاملہ کرے جو ربا کی تلاش وجستجو میں ہو[1]۔

امام احمد سے ایک روایت یہ منقول ہے کہ سونا چاندی کے صحیح سامان کی خرید و فروخت ان کے ٹوٹے ہوئے سامان سے جائز نہیں ہے، اس لئے کہ کاریگری کی ایک قیمت ہوتی ہے جیسا کہ اس شئ کے ضائع ہونے کی صورت میں دوبارہ بنوانے میں قیمت پڑتی ہے، پس یہ ایسا ہی ہوا کہ گویا اس نے صناعت کی قیمت سونے میں ضم کر دیا۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: اگر کوئی کاریگر سے یہ کہے کہ میرے لئے ایک درہم وزن کے برابر انگوٹھی بنا دو میں اس کے وزن کے برابر درہم دیدوں گا اور ایک درہم اجرت دوں گا تو یہ ایک درہم کے بدلہ دو درہم

(۱) تفسیر القرطبی ۳/۳۵۱-۳۵۲، المجموع ۱۰/۸۸، الدسوقی ۳/۴۳، القوانین الفقہیہ/۲۵۶، ابن عابدین ۴/۱۸۱۔

فروخت کرنا نہیں ہوا، ہمارے اصحاب کہتے ہیں کہ کاریگر کے لئے دو درہم لینا جائز ہے، ایک تو انگوٹھی کے بدلہ میں ہے اور دوسرا اس کی اجرت ہے[1]۔

دار الحرب میں ربا:

۳۷- جمہور فقہاء اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کا مذہب یہ ہے: ربا کے حرام ہونے میں دار الاسلام اور دار الحرب کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، لہذا جو دار الاسلام میں حرام ہوگا وہ دار الحرب میں بھی حرام ہوگا، خواہ دو مسلمانوں کے درمیان ہو یا مسلمان اور حربی کے درمیان، خواہ مسلمان دار الحرب میں امان لے کر آیا ہو یا بغیر امان آیا ہو۔

ان حضرات کا استدلال قرآن وسنت کے ان نصوص سے ہے جو حرمت ربا کے سلسلے میں بغیر کسی فرق کے عام ہیں، نیز اس لئے کہ جو دار الاسلام میں ربا ہے وہ دار الحرب میں بھی حرام ربا ہے، جیسا کہ دو مہاجر مسلمان آپس میں بیع کریں اور جیسا کہ ایک مسلمان اور ایک حربی دار الاسلام میں آپس میں خرید وفروخت کا معاملہ کریں، اور اس لئے بھی کہ جو چیز دار الاسلام میں حرام ہے وہاں بھی حرام ہے جیسے شراب اور دیگر تمام معاصی، نیز اس لئے کہ وہ ایسی چیز کا عقد ہے جو دار الاسلام میں جائز نہیں ہے لہذا درست نہ ہوگا جیسے نکاح فاسد وہاں درست نہیں ہے[2]۔

امام ابو حنیفہ اور امام محمد فرماتے ہیں: ربا دار الحرب میں مسلمان اور حربی کے درمیان حرام نہیں ہے، اور نہ ان مسلمانوں کے درمیان حرام ہے جو دار الحرب میں اسلام لائیں اور وہاں سے ہجرت

(۱) المغنی ۴/۱۰، ۱۱۔

(۲) المجموع ۹/۳۹۱، المغنی ۴/۴۵-۴۶۔

نہ کریں، اس لئے کہ ان کا مال مباح ہے، البتہ امان حاصل کرنے کی وجہ سے عہد شکنی اور دھوکہ سے بچنے کے لئے ان کی رضامندی کے بغیر ان کے مال پر دست درازی حرام ہے، لہذا اگر وہ راضی ہوں تو پھر جس طرح بھی ہو ان کا مال لینا حلال ہوگا، اس کے برخلاف مستأمن کا معاملہ ہے، کیونکہ اس کا مال لینا امن کی وجہ سے ممنوع ہوگا[1]۔

''مدِّ عجوہ'' کا مسئلہ:

۳۸- اگر معاملہ بیع میں دونوں جانب سے اموال ربویہ ہوں اور مبیع کی جنس دونوں طرف سے مختلف ہو، اس طرح کہ ان میں سے ایک عوض دو ربوی جنس پر مشتمل ہو اور دوسرا عوض بھی دو ربوی جنس پر مشتمل ہو جیسے ایک مُد عجوہ کھجور اور ایک درہم کی بیع ایک مد عجوہ کھجور اور ایک درہم کے بدلہ ہو، اسی طرح اگر ایک عوض میں ایک ہی جنس ہو، جیسے ایک مد اور ایک درہم کی بیع دو مد یا دو درہم سے ہو، یا دونوں عوض کسی جنس ربوی پر مشتمل ہوں اور اس کے ساتھ کوئی غیر ربوی جنس بھی ملی ہوئی ہو، جیسے ایک درہم اور ایک کپڑا ایک درہم اور ایک کپڑے کے بدلہ میں ہو، یا صرف ایک ہی میں غیر ربوی ملا ہوا ہو، جیسے ایک درہم اور ایک کپڑا صرف ایک درہم کے بدلے میں ہو، یا مبیع کی نوع مختلف ہو جیسے کچھ صحیح وسالم ہوں اور کچھ ٹوٹے پھوٹے جو قیمت میں صحیح سالم سے کم ہوں، صحیح اور ٹوٹے کے بدلہ میں ہوں، یا صرف صحیح کے بدلہ ہوں یا صرف ٹوٹے ہوئے کے بدلہ ہوں، اگر بیع مذکورہ بالا صورتوں میں کسی صورت میں ہو تو باطل ہے، اور یہی فقہی مسئلہ ہے جو مسئلہ ''مُد عجوہ'' سے مشہور ہے، ان صورتوں میں اس بیع کے باطل ہونے کی دلیل مسلم شریف کی وہ روایت ہے جو فضالہ بن عبیدؓ سے مروی ہے، انہوں نے کہا: **''أتي النبي صلى الله عليه وسلم بقلادة فيها خرز وذهب تباع، فأمر النبي صلى الله عليه وسلم بالذهب الذى فى القلادة فنزع وحده ثم قال: الذهب بالذهب وزنا بوزن، وفي رواية: لا تباع حتى تفصل''**[1] (نبی کریم ﷺ کی خدمت میں ایک ایسا ہار لایا گیا جس میں موتی اور سونے پروئے ہوئے تھے تاکہ فروخت کیا جائے، تو آپ ﷺ نے اس سونے کے بارے میں جو ہار میں تھا حکم دیا تو صرف اس کو الگ کرلیا گیا، پھر آپ نے فرمایا: سونا سونے کے بدلہ برابر وزن کے ساتھ فروخت کیا جائے گا۔ اور ایک روایت میں یہ ہے: ہار کو فروخت نہ کیا جائے تا آنکہ سونا اس سے الگ نہ کرلیا جائے)۔

معنی کے اعتبار سے اس طرح استدلال کیا گیا ہے کہ جب عقد کے ایک جانب دو مختلف اموال ہوں گے تو جو کچھ دوسری طرف ہوگا اس کو ان دونوں پر قیمت کے اعتبار سے تقسیم کیا جائے گا، اور تقسیم کرنا اضافہ یا مماثلت کی جہالت کا سبب ہوگا، اس لئے کہ جب کوئی شخص ایک مد اور ایک درہم دو مد کے بدلہ میں فروخت کرے گا اگر اس مد کی قیمت جو درہم کے ساتھ ہے زیادہ ہو یا اس سے کم ہو تو کمی بیشی لازم آئے گی، یا اس کے مثل ہو تو مماثلت مجہول ہوگی۔

جمہور فقہاء جو کہ مسئلہ ''مُد عجوہ'' میں ربا کے پائے جانے کے قائل ہیں ان کے نزدیک مسئلہ میں تفصیلات اور تفریعات ہیں جو احکام ربا کی بحث میں گذر چکی ہیں۔

حنفیہ، حماد بن ابی سلیمان، شعبی اور نخعی اس مسئلہ کے جواز کے قائل ہیں، لیکن ان حضرات کے نزدیک شرط یہ ہے کہ تنہا مال ربوی اس سے زیادہ ہو جس کے ساتھ غیر ربوی مال بھی ہے یا ان میں سے

---

(۱) ردالمحتار ۴/ ۱۸۸، الاختیار ۲/ ۳۳۔

(۱) حدیث فضالہ بن عبید: ''أتي النبي ﷺ بقلادة فيها خرز و ذهب...'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۱۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

ہر ایک کے ساتھ غیر جنس میں سے بھی ہو، اس لئے کہ جب عقد کو درست ماننا ممکن ہوتو اسے فساد پر محمول نہیں کیا جائے گا، لہذا ربوی کو دوسرے ربوی کی مقدار کے مقابلہ میں کر دیا جائے گا اور جو زائد ہے اس کو مقدار مماثل سے زائد کے مقابلہ میں کر دیا جائے گا(۱)۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/۲۸، المغنی ۴/۳۹-۴۰، القوانین الفقہیہ/۲۵۹، ابن عابدین ۴/۲۳۶، ۲۳۷۔

رباط

تعریف:

۱- رباط و مرابطہ کے معنی لشکر کا دشمن کی سرحد کے پاس ہمیشہ قیام کرنا، اس کے اصل معنی ہیں دونوں فریق میں سے ہر ایک کا اپنے گھوڑے کو باندھنا، پھر سرحد پر قیام کرنے کو رباط کہا جانے لگا، کبھی خود گھوڑے کے لئے رباط کا لفظ بولا جاتا ہے، پانچ یا اس سے زائد عدد پر مشتمل گھوڑوں کو'' رباط الخیل'' کہتے ہیں، کلام پاک میں بھی یہ لفظ استعال ہوا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے:''اصْبِرُوْا وَ صَابِرُوا وَرَابِطُوْا''(۱) (صبر کرو، اور مقابلے میں صبر کرتے رہو، اور مقابلے کے لئے مستعد رہو) یعنی اپنے دشمن سے جہاد پر قائم رہو۔ نماز پنجگانہ کی پابندی مسجد میں ہمیشہ بیٹھنے پر بھی رباط بولا جاتا ہے، جیسا کہ حدیث میں ہے، اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:''**ألا أدلكم على مايمحوالله به الخطايا، و يرفع به الدرجات؟ قالوا: بلى يا رسول الله، قال: إسباغ الوضوء على المكاره، وكثرة الخطا إلى المساجد، و انتظار الصلاة بعد الصلاة، فذلكم الرباط، ثلاثا**''(۲) (کیا میں تم کو ایسا عمل نہ بتاؤں جس کے ذریعہ اللہ تعالی تمہاری غلطیوں کو مٹادے گا اور تمہارے درجات بلند فرمائے گا؟ صحابہ نے عرض کیا: کیوں نہیں اے اللہ کے رسول !

(۱) سورۂ آل عمران/۲۰۰۔

(۲) حدیث:'' ألا أدلكم على ما يمحو الله به الخطايا...'' کی روایت مسلم (۱/۲۱۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

آپ علیہ السلام نے فرمایا : مشقتوں کے باوجود مکمل وضو کرنا، کثرت سے مسجد کی طرف جانا، ایک نماز کے بعد دوسری نماز کا انتظار کرنا، یہ عمل تمہارے لئے رباط ہے، آپ علیہ السلام نے اس کو تین مرتبہ فرمایا)۔

"أربطة" فقراء، مسافرین اور طلبۂ علم کی رہائش کے لئے موقوفہ مکان کو کہتے ہیں۔

اور کبھی کبھی مجاہدین کے قیام کی جگہ کو بھی رباط کہا جاتا ہے(۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- جہاد:

۲- جہاد کے لغوی معنی پوری کوشش کرنا ہے۔

جہاد کی اصطلاحی تعریف: اللہ کی راہ میں براہ راست قتال کی پوری کوشش کرنا یا مال یا مشورہ کے ذریعہ مدد کرنا، یا مجاہدین کی تعداد میں اضافہ کرنا وغیرہ ہے(۲)۔

لہذا جہاد رباط سے عام ہے۔

ب- حراسۃ:

حرس الشيء کا مصدر ہے، یعنی حفاظت کرنا، تحرس من فلان و احترس منه، اس سے بچا (محفوظ رہا)(۳)۔

حراست اور رباط کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے۔

شرعی حکم:

اول: رباط سرحد کے پاس ہمیشہ قیام کرنے کے معنی میں:

(۱) تاج العروس، لسان العرب، المصباح المنیر، القرطبی: آل عمرن کی آخری آیت کی تفسیر، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۱۷۔

(۲) ردالمحتار علی الدرالمختار ۳/ ۲۱۸۔

(۳) مختار الصحاح۔

۴- رباط سنت مؤکدہ ہے، اس لئے کہ یہ اسلام کی سرحد کی حفاظت کرنا، مسلمانوں کی طرف سے دفاع کرنا، ان کی شوکت کو قائم کرنا اور سرحد کی حفاظت کرنے والوں اور مجاہدین کو طاقت وقوت پہنچانا ہے، امام احمد فرماتے ہیں: یہ اصل جہاد اور اس کی ایک شاخ ہے(۱)۔

قرآن میں اس کا حکم ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا اصْبِرُوْا وَ صَابِرُوْا وَرَابِطُوْا"(۲) (اے ایمان والو (خود) صبر کرو، اور مقابلے میں صبر کرتے رہو، اور مقابلہ کے لئے مستعد رہو)۔

امام قرطبی فرماتے ہیں: جمہور مفسرین نے آیت کی تفسیر یہ بیان کی ہے" رابطوا أعدائكم بالخيل" گھوڑوں کے ذریعہ اپنے دشمنوں سے حفاظت کرو، ابن عطیہ کی طرف یہ بات منسوب کرکے کہی گئی ہے کہ "رابطوا" کی تفسیر میں صحیح قول یہ ہے کہ" رباط" اللہ کی راہ میں جمے رہنا ہے، یہ ربط الخیل سے ماخوذ ہے، پھر مسلمانوں کی سرحد پر بغرض حفاظت رہنے والے کو مرابط کہا جانے لگا، خواہ وہ سوار ہو یا پیدل(۳)۔

رباط کی فضیلت:

۵- رباط کی فضیلت میں بہت سی احادیث وارد ہوئی ہیں: انہی میں سے اللہ کے رسول علیہ السلام کا یہ ارشاد ہے: **"رباط يوم في سبيل الله خير من الدنيا وما عليها، وموضع سوط أحدكم من الجنة خير من الدنيا وما عليها"**(۴) (اللہ کی راہ میں ایک دن

(۱) المغنی ۸/ ۳۵۴، مطالب اولی النہی ۲/ ۵۰۹، فتح القدیر ۴/ ۲۷۸۔

(۲) سورۂ آل عمران/ ۲۰۰۔

(۳) تفسیر القرطبی ۴/ ۳۲۳۔

(۴) حدیث: "رباط يوم في سبيل الله" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۸۵ طبع السلفیہ) نے حضرت سہل بن سعدؓ سے کی ہے۔

سرحد کی حفاظت کرنا دنیا و مافیہا سے بہتر ہے، اور جنت میں تم میں سے کسی آدمی کے کوڑا رکھنے کی جگہ دنیا ومافیہا سے بہتر ہے)۔

آپ ﷺ نے یہ بھی فرمایا: "**رباط يوم و ليلة خير من صيام شهر و قيامه، و إن مات جرى عليه عمله الذي كان يعمله، و أجري عليه رزقه، وأمن الفتّان**" [1] (ایک دن ورات سرحد کی حفاظت کرنا ایک مہینہ کے روزے ونماز سے افضل ہے، وہ اگر ایسی حالت میں مرجائے تو اس کا وہ عمل جاری رہے گا جس میں وہ مصروف تھا، اس کا رزق بھی جاری رہے گا، اور وہ شیطان سے محفوظ رہے گا)۔ اور آپ ﷺ سے یہ بھی مروی ہے: "**كل ميت يختم على عمله إلا الذى مات مرابطا في سبيل الله فإنه يُنميٰ له عمله إلى يوم القيامة ويأمن من فتنة القبر**" [2] (ہر شخص کا عمل اس کی موت سے ختم ہوجاتا ہے، سوائے اس شخص کے جو اللہ کی راہ میں سرحد کی حفاظت کرتے ہوئے مرے، قیامت تک اس کے عمل میں ترقی ہوتی رہے گی اور وہ قبر کے فتنہ سے محفوظ رہے گا)۔

سب سے افضل رباط:

٦- سب سے خطرناک سرحد کی حفاظت کرنا سب سے افضل رباط ہے، اس لئے کہ اس جگہ اس کا رہنا بہت ہی مفید ہے، اور وہاں کے باشندے زیادہ محتاج ہیں [3]۔

(١) حدیث: "رباط يوم وليلة خير من صيام شهر......" کی روایت مسلم (٣/ ١٥٢٠ طبع الحلبی) نے حضرت سلمان فارسیؓ سے کی ہے۔

(٢) حدیث: "كل ميت يختم على عمله......" کی روایت ترمذی (٤/ ١٦٥ طبع الحلبی) نے حضرت فضالہ بن عبیدؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(٣) مطالب أولی النہی ٢/ ٥٠٩، المغنی ٨/ ٣٥٥۔

رباط کی جگہ:

٧- اس جگہ کے سلسلے میں جہاں رباط ہوسکتا ہے، فقہاء کے مابین اختلاف ہے، اس لئے کہ ہر جگہ رباط نہیں پایا جاسکتا۔ حنفیہ کا مختار قول یہ ہے کہ رباط صرف اس جگہ ہوگا جس کے بعد اسلام نہ ہو، اس لئے کہ اگر اس سے پہلے رباط ہو تو پھر ہر مسلمان اپنے شہر میں مرابط کہلائے گا۔ بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ اگر دشمن کسی جگہ پر ایک مرتبہ حملہ کردے تو اس جگہ کو چالیس سال تک رباط کہا جائے گا [1]، اس سلسلے میں اصل یہ حدیث ہے: "**من حرس من وراء المسلمين فى سبيل الله متطوعا لايأخذه سلطان لم ير النار بعينيه إلا تحلة القسم**" [2] (جو شخص اللہ کی راہ میں مسلمانوں کی حفاظت رضاکارانہ طور پر کرے سلطان کے لائے بغیر تو وہ جہنم کی آگ اپنی نگاہوں سے نہیں دیکھے گا سوائے قسم پوری کرنے کے لئے)۔

ابن حجر فتح الباری میں کہتے ہیں: اگر کوئی شخص کسی بھی جگہ رہ کر دشمن کے مقابلہ کی نیت کرے گا تو یہ مرابط ہوگا اگرچہ اس کا وطن ہی کیوں نہ ہو، ابن حجر فرماتے ہیں کہ اسی وجہ سے بہت سے سلف نے سرحدی علاقوں میں رہائش اختیار کی ہے۔ ابن التین کی طرف یہ بات منسوب کرکے کہی گئی ہے کہ کافروں سے مسلمانوں کی حفاظت کے لئے اس جگہ پر رہنا جو مسلمانوں اور کفار کے درمیان ہو رباط ہوگا، بشرطیکہ وہ اس کا وطن نہ ہو۔ ابن حبیب کی طرف منسوب ہے کہ انہوں نے اس کو مالک سے نقل کیا ہے [3]۔

(١) فتح القدیر ٤/ ٢٧٨، حاشیۃ الطحطاوی ٢/ ٤٣٧۔

(٢) حدیث: "من حرس من وراء المسلمين......" کی روایت احمد (٣/ ٤٣٧، ٤٣٨ طبع المیمنیہ) نے حضرت معاذ بن انسؓ سے کی ہے، اور منذری نے کہا: اس کو متابعات میں پیش کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے (الترغیب والترہیب ٢/ ٢٤٨ طبع الحلبی)۔

(٣) فتح الباری ٦/ رباب الجہاد۔

امام قرطبی فرماتے ہیں کہ فقہاء کے نزدیک مرابط وہ شخص ہے جو کسی سرحد پر اس ارادہ سے آئے کہ کچھ دن تک وہاں پہرہ داری کرے گا۔ لیکن سرحدوں پر اہل وعیال کے ساتھ ہمیشہ رہنے والے جو وہاں کماتے ہیں اور زندگی گذارتے ہیں، ایسے لوگ اگر چہ سرحد کی حفاظت کرتے ہوں لیکن وہ مرابط نہ ہوں گے [۱]۔

رباط کی مدت:

۸-فقہاء کی رائے یہ ہے کہ رباط کی مکمل مدت چالیس دن ہے، نبی کریم ﷺ سے مروی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: "**تمام الرباط أربعون یوما**" [۲] (مکمل رباط چالیس دن ہے)۔

حضرت ابوہریرہؓ سے منقول ہے کہ جو چالیس دن سرحد کی حفاظت کرے وہ رباط کو مکمل کر لے گا۔

یہ مدت فقہاء کے نزدیک متفق علیہ ہے، ہمارے علم کے مطابق اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

حضرت ابن عمرؓ سے منقول ہے کہ "وہ پہرہ داری کے فرائض انجام دے کر حضرت عمر کی خدمت میں حاضر ہوئے، توانھوں نے پوچھا: کتنے دن تم نے پہرہ داری کی؟ انہوں نے عرض کیا: تیس دن، حضرت عمرؓ نے فرمایا: تم کو قسم دے کر کہتا ہوں کہ تم چالیس دن پورا کرنے سے پہلے نہ لوٹو"۔ اگر اس سے زائد وقت لگائے گا تو اس کو اس کا اجر و ثواب ملے گا۔

رباط کی کم سے کم مدت میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے،

(۱) تفسیر القرطبی ۴/ ۳۲۳۔

(۲) حدیث: "تمام الرباط أربعون یوما" کی روایت طبرانی نے اپنی المعجم الکبیر (۷/ ۱۵۹ مطبع وزارۃ الاوقاف العراقیہ) میں حضرت ابوامامہ سے کی ہے، ہیثمی نے المجمع (۵/ ۲۹۰ طبع القدسی) میں کہا: اس کی سند میں ایوب بن مدرک ہیں اور وہ ضعیف ہیں۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ رباط کی کم سے کم مدت ایک ساعت ہے [۱]۔

ابن حجر نے فتح الباری میں ذکر کیا ہے کہ سب سے کم مدت ایک دن یا ایک رات ہے، وہ فرماتے ہیں: اس لئے کہ حدیث میں یوم کی قید ہے، اور آیت مطلق ہے، گویا کہ وہ اس سے یہ کہنا چاہتے ہیں کہ آیت حدیث سے مقید ہے، اس لئے کہ اس سے پتہ چلتا ہے کہ رباط کی کم سے کم مدت ایک دن ہے، کیونکہ اس کو مبالغہ کی جگہ میں بیان کیا گیا ہے، اور کوڑا کے ساتھ اس کے ذکر کرنے سے بھی یہی اشارہ ملتا ہے [۲]۔

موقوفہ سرائے:

۹-راستوں میں اور مسلم علاقوں کے اطراف میں موقوفہ سرائے (یعنی وہ مکانات جو فقراء، محتاجوں اور مسافروں کے لئے تعمیر کئے جاتے ہیں) کے منافع مشترک ہیں، لہذا جو شخص ان میں سے کسی جگہ پہلے پہنچ جائے اور وہ اس سے فائدہ اٹھانے کا مستحق ہو تو وہ اس کا زیادہ حقدار ہوگا، کوئی دوسرا اس کو نہیں ہٹا سکتا ہے، خواہ وہ امام کی اجازت سے داخل ہوا ہو یا بغیر اجازت کے، کسی ضرورت کے تحت مثلاً کھانا وغیرہ خریدنے کے لئے نکلنے کی وجہ سے اس کا حق ختم نہیں ہوگا، نہ اسے اس جگہ اپنا کوئی نائب بنا کر چھوڑنا ضروری ہوگا اور نہ ہی سامان وغیرہ رکھنا ضروری ہوگا، اور اگر ان میں سے کسی کمرے میں کوئی ایسا شخص رہائش اختیار کرے جس میں وقف سے استفادہ کی شرائط موجود ہوں پھر کچھ دن تک غائب رہے تو بھی واپسی کے بعد وہی اس کا حقدار ہوگا، لیکن اگر اس کا غائب رہنا طویل ہو جائے تو اس کا حق ختم

(۱) المغنی ۸/ ۳۵۴، ۳۵۵، مطالب اُولی النہی ۲/ ۵۰۹۔

(۲) فتح الباری ۶/ ۸۵، ۸۶۔

ہوجائے گا(۱)۔

اس کی تفصیل اصطلاحات ''منافع مشترکہ'' اور'' وقف'' میں ہے۔

(۱) روضۃ الطالبین ۵/ ۲۹۹، قلیوبی ۳/ ۹۴، أسنی المطالب ۲/ ۴۵۱۔

رباع

تعریف:

۱- رباع لغت میں: ربع کی جمع ہے، اس کا معنی منزل اور گھر ہے، وجہ تسمیہ یہ ہے کہ انسان اس میں قیام کرتا ہے اور رہتا ہے، اس کی جمع أربُع، رِباع اور رُبوع ہے۔

حضرت اسامہؓ کی حدیث میں ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ان سے فرمایا: ''**وهل ترک لنا عقیل من رباع أو دور؟**'' و **في رواية ''من دار''**(۱) (کیا عقیل نے ہمارے لئے کوئی جائیداد یا مکانات چھوڑے، اور ایک روایت میں ہے: ''دار'' یعنی کوئی مکان چھوڑا)، **ربع القوم**: قوم کا محلّہ، حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے: ''**أرادت بيع رباعها أي منازلها**' (انہوں نے اپنے مکانات فروخت کرنے کا ارادہ کیا)، **رَبعة**: ربع سے خاص ہے، اور ربع کا معنی محلّہ ہے، کہا جاتا ہے: ''**ما أوسع رَبع بني فلان**'' (بنی فلاں کا محلّہ بہت ہی وسیع ہے)(۲)۔

اور اصطلاح میں: فقہاء کے نزدیک ربع کا اطلاق عمارت

(۱) حدیث: ''هل ترک لنا عقیل من رباع أو دور'' کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۴۵۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۸۴ طبع الحلبی) نے اسامہ بن زید سے کی ہے، اور بیہقی (۶/ ۳۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں ''من دار أو دور'' کا لفظ ہے۔

(۲) لسان العرب مادہ: ''ربع ودار''، المہذب للشیرازی ۱/ ۳۶۷ طبع عیسی البابی الحلبی۔

اور باغ کی چہار دیواری پر ہوتا ہے، خواہ وہ دیوار کی ہو یا کسی اور چیز کی ہو(۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-عقار (غیر منقولہ جائیداد):

۲-جمہور کے نزدیک ہر وہ ملکیت جس کی اصل پائیدار ہو عقار ہے، جیسے گھر اور کھجور کا درخت۔

حنفیہ نے اس کی تعریف غیر منقولہ جائیداد سے کی ہے، اور عمارت اور کھجور کے درخت کو اشیاء منقولہ میں شمار کیا ہے، ایک قول ان کا جمہور کے مطابق بھی ہے۔

عقار البیت: گھر کے سامان و برتن کو کہتے ہیں جب کہ وہ بڑے وعمدہ ہوں، کہا جاتا ہے: "**فی البیت عقار حسن**"، یعنی گھر میں سامان اور برتن ہیں(۲)۔

ب-أرض (زمین):

۳-أرض مشہور ہے، اس کی جمع "أراضٍ" و"أرَضون" آتی ہے۔

ج-دار:

۴-دار ایک جامع لفظ ہے، اس کا اطلاق عمارت سے خالی زمین، عمارت اور محلّہ تینوں پر ہوتا ہے، اور دار کا لفظ مؤنث ہے۔

ابن جنی کہتے ہیں کہ یہ **دار** یدور سے ماخوذ ہے، اس لئے کہ اس میں لوگ کثرت سے آتے ہیں، جمع "ادوُر" اور "أدؤُر" ہے، زیادہ تر اس کی جمع "دیار" اور "دور" آتی ہے۔

(۱) کشاف القناع ۳/۱۶۰، دستور العلماء ۲/۱۲۸۔

(۲) المغرب، المصباح، ابن عابدین ۴/۴۲۱۔

رباع سے متعلق احکام:

الف-مکہ مکرمہ کے مکانات:

۵-حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک مکہ مکرمہ کے مکانات کا فروخت کرنا اور اس کو کرایہ پر دینا جائز نہیں ہے، اگر ایسا کیا جائے تو درست نہیں ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِيْ جَعَلْنَاهُ لِلنَّاسِ سَوَاءَنِ الْعَاكِفُ فِيْهِ وَ الْبَادِ**"(۱) (اور مسجد حرام سے جس کو ہم نے مقرر کیا ہے لوگوں کے واسطے کہ اس میں رہنے والا اور باہر سے آنے والا سب برابر ہیں)۔

حضرت مجاہد سے مرفوعاً یہ حدیث منقول ہے: "**مكة حرام حرمها الله، لا تحل بيع رباعها ولا إجارة بيوتها**" (۲) (مکہ محترم ہے، اللہ نے اس کو محترم بنایا ہے، اس کے مکانات کو فروخت کرنا یا اجرت پر دینا جائز نہیں ہے)، ایک دوسری حدیث میں ہے: "**مكة مناخ لا تباع رباعها ولا تؤاجر بيوتها**" (۳) (مکہ رہائش گاہ ہے، اس کی زمین کو فروخت نہ کیا جائے اور وہاں کے مکانات کرایہ پر نہ دیئے جائیں)۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر کوئی شخص مکہ کے مکانات میں کرایہ دے کر رہے تو اس کی وجہ سے وہ گنہگار نہ ہوگا(۴)۔

امام ابوحنیفہ سے ایک روایت ہے کہ وہاں کے مکانات کا

(۱) سورۂ حج/۲۵۔

(۲) حدیث مجاہد: "مكة حرام، حرمها الله، لا تحل بيع رباعها ولا......" کی روایت ابن أبی شیبہ نے کی ہے جیسا کہ زیلعی کی نصب الرایہ (۴/۲۶۶ طبع المجلس العلمی) میں ہے، اور اس کی اسناد ضعیف ہے اس لئے کہ یہ مرسل ہے۔

(۳) حدیث: "مكة مناخ لاتباع رباعها ولا تؤاجر بيوتها" کی روایت دارقطنی (۳/۵۸ طبع دار المحاسن) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے، اور ایک راوی کے ضعیف ہونے کی وجہ سے اسے معلول قرار دیا ہے۔

(۴) کشاف القناع ۳/۱۶۰، بدائع الصنائع ۵/۱۴۶۔

فروخت کرنا اور کرایہ پر دینا جائز ہے، اسی کو امام ابو یوسف نے اختیار کیا ہے، اور یہی شافعیہ کا قول ہے، امام شافعی نے مکہ کی زمین کو فروخت کرنے اور وہاں کے مکانات کو کرایہ پر دینے کے جواز کے لئے اللہ تعالیٰ کے اس قول سے استدلال کیا ہے: "لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِيْنَ الَّذِيْنَ أُخْرِجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ"(۱) (ان حاجت مند مہاجروں کا (یہ خاص طور پر) حق ہے جو اپنے گھروں اور مالوں سے جدا کر دیئے گئے ہیں)، اس آیت کریمہ میں گھروں کی نسبت اصل مالکوں کی طرف کی گئی ہے، اور ان کی دلیل حضرت اسامہ بن زید کی یہ حدیث بھی ہے کہ انہوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! مکہ میں آپ اپنے گھر میں کہاں قیام کریں گے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "هل ترک لنا عقيل من رباع أو دور"(۲) (کیا عقیل نے ہمارے لئے کوئی جائیداد یا گھر چھوڑا ہے)، عقیل تنہا ابو طالب کے ترکہ کے وارث ہوئے، جعفر اور حضرت علی کسی چیز کے بھی وارث نہیں ہوئے، اس لئے کہ وہ دونوں مسلمان ہو چکے تھے، نیز ان کی دلیل کے رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد ہے: " من دخل دار أبي سفيان فهو آمن" (۳) (جو ابو سفیان کے گھر میں داخل ہو جائے اس کو امن ہے)۔ آپ ﷺ نے گھروں کی نسبت ان کے مالکوں کی طرف کی، نیز ان کی دلیل حضرت عمرؓ کا پچھنہ لگانے والوں کے مکانات خریدنا اور اس میں لوگوں کو بسانا ہے (۴)۔

اس مسئلہ میں مالکیہ کی چار روایات ہیں:

۱- ممنوع ہے اور یہی مشہور ہے۔

۲- جائز ہے، ابن رشد فرماتے ہیں: یہ سب سے مشہور روایت ہے اور مفتی بہ بھی ہے، اور اس پر ائمہ فتاوی اور مکہ کے قضاۃ کا تعامل ہے۔

۳- مکروہ ہے، اگر سامان اور لکڑیوں کو کرایہ پر دینے کا ارادہ ہو تو جائز ہے، اور اگر زمین کو کرایہ پر دینے کا ارادہ ہو تو یہ بہتر نہیں ہے۔

۴- صرف موسم حج میں مکروہ ہے، اس لئے کہ اس موسم میں لوگوں کی کثرت ہوتی ہے اور وہ اس کے ضرورت مند ہوتے ہیں (۱)۔

ب- مکانات میں حق شفعہ:

۶- مکانات میں تقسیم سے پہلے بالاجماع شفعہ ثابت ہے حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک زمین کے تابع ہونے کی بنیاد پر اور مالکیہ و شافعیہ کے نزدیک اصل کی بنیاد پر، حنفیہ وحنابلہ فرماتے ہیں: اس لئے کہ اجنبی کی تکلیف کا نقصان دائمی ہونا ہے اور یہ صرف غیر منقولہ جائیداد میں ہوتا ہے۔

شافعیہ کے نزدیک غیر منقولہ جائیداد میں شفعہ ثابت ہے، اگر وہ مکان یا دیوار ہو، ان کا کہنا ہے کہ شریک کی جانب سے اراضی میں نقصان دائمی ہونا ہے، لہذا اس نقصان کو دور کرنے کے لئے حق شفعہ ثابت ہوگا (۲)۔

مزید وضاحت کے لئے دیکھئے: "شفعہ"۔

ج- مکانات کی تقسیم:

۷- جمہور کی رائے یہ ہے کہ تقسیم میں عمارت اور درخت زمین کے

(۱) سورۂ حشر/۹۔

(۲) حدیث: "وهل ترک لنا عقيل من رباع......" کی تخریج فقرہ نمبر/۱ میں گذر چکی ہے۔

(۳) حدیث: "من دخل دار أبي سفيان فهو آمن" کی روایت مسلم (۳/۱۴۰۶ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۴) إعلام الساجد بأحكام المساجد/ص ۱۴۷-۱۴۸۔

(۱) تہذیب الفروق للقرافی ۴/۱۱۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۳۶، المبسوط ۱۴/۹۸، حاشية الدسوقی ۳/۴۷۶۔ الخرشی ۶/۱۶۳، المہذب للشیرازی ۱/۳۷۶، المغنی ۵/۴۶۳، منتہی الإرادات ۱/۵۲۷۔

تابع ہیں، اور زمین ان دونوں کے تابع نہیں ہے، لہذا جس کے حصہ میں زمین کی تقسیم کے وقت مکانات اور درخت کا کچھ حصہ آجائے وہ اس کی ملکیت ہوگی، اور اس کے برعکس نہیں ہوگا[۱]۔

اس میں مالکیہ کا اختلاف ہے، ان کی رائے یہ ہے کہ خرید وفروخت میں زمین اور عمارت و درخت میں سے ہر ایک دوسرے کے تابع ہوں گے، جب تک کہ کوئی شرط یا عرف اس سے مانع نہ ہو[۲]۔

مزید وضاحت کے لئے دیکھئے: "قسمة"۔

د-مکانات کا وقف:

۸-غیر منقولہ جائیداد یعنی زمین، مکانات، دوکان، باغات اور ان جیسی اشیاء کا وقف بالاتفاق درست ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے خیبر میں سو حصے کو وقف کیا، نیز صحابہ کی ایک جماعت نے بھی اپنی جائیدادیں وقف کیں، اور اس وجہ سے بھی کہ غیر منقولہ جائیدادیں ہمیشہ باقی رہتی ہیں، اور وقف نام ہے اصل کو باقی رکھتے ہوئے منفعت کو خیرات کرنے کا[۳]۔

اس کی تفصیل "وقف" کی اصطلاح میں ہے۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۱۷، مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۴، الباجوری علی ابن قاسم ۲/ ۱۷، دلیل الطالب رص ۱۰۸، ۱۴۰۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۵۷، الخرشی ۴/ ۹۰۔

(۳) الدر المختار ۳/ ۴۰۸-۴۰۹، الشرح الکبیر ۴/ ۷۶، مغنی المحتاج ۲/ ۳۷۷، المغنی ۵/ ۵۸۵۔

ربح

تعریف:

۱-رِبح، رَبح اور رباح کا لغوی معنی تجارت میں بڑھوتری ہے، اور مجازاً اس کی نسبت تجارت کی طرف کی جاتی ہے، کہا جاتا ہے تجارت نے فائدہ پہنچایا، تجارت نفع بخش ہے، اسی معنی میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَاكَانُوا مُهْتَدِيْنَ"[۱] (سو نہ ان کی تجارت ہی سودمند ہوئی اور نہ وہ راہ یاب ہوئے)۔

ازہری کہتے ہیں: "ربح في تجارته" اس وقت بولا جاتا ہے جب کہ تجارت میں نفع اور زیادتی ہو "أربح فيها" کا مطلب ہوتا ہے کہ بازار نفع بخش رہا، "أربحت الرجلَ إرباحاً" یعنی میں نے اس کو نفع دیا۔

اور "بعته المتاع و اشتريته منه مرابحة" کا مفہوم یہ ہے کہ میں نے ثمن کی ہر مقدار کے لئے نفع متعین کیا[۲]۔

فقہاء کے نزدیک اصطلاحی معنی اس سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

نماء:

۲-"نماء" کا معنی اضافہ ہے، زمین پر رہنے والی ہر چیز یا تو نامی ہوگی

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۶۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، مادہ: "ربح"۔

یا صامت، ''نامی'' کی مثال نباتات اور درخت ہیں، اور ''صامت'' کی مثال پتھر اور پہاڑ ہیں۔

''نمو'' سونے اور چاندی میں مجازاً ہوتا ہے اور چوپائے میں حقیقی، اس لئے کہ چوپائے میں توالدو تناسل کے ذریعہ اضافہ ہوتا ہے[1]، نمو کبھی طبعی ہوتا ہے اور کبھی کسی عمل سے، پس ''نما''، ''ربح'' سے عام ہے۔

غلۃ:

۳- غلہ اس آمدنی کو کہتے ہیں جو زمین کی پیداوار یا اس کے کرایہ یا مکان کے کرایہ یا دودھ اور جانوروں کے بچوں اور ان جیسی چیزوں سے حاصل ہو، حدیث میں ہے: "**الغلة بالضمان**" یعنی آمدنی ضمان کے ساتھ ہے، ابن اثیر کہتے ہیں کہ: یہ حدیث "**الخراج بالضمان**" والی حدیث کی طرح ہے[2]۔

"**استغلال المستغلات**"، یعنی زمین سے آمدنی حاصل کرنا **أغلت الضيعة**"، یعنی کھیتی نے غلہ دیا، صفت مغلۃ ہے یعنی اصل شئ کو باقی رکھتے ہوئے اس کی منفعت حاصل کرنا[3]۔

اجمالی حکم:

۴- نفع یا تو جائز ہوگا یا ناجائز، یا مختلف فیہ۔

جائز نفع وہ ہے جو مباح تصرف یعنی جائز عقود سے حاصل ہو، مثلاً بیع مضاربت اور شرکت وغیرہ، لہذا ان مباح تصرفات سے حاصل شدہ نفع بالاجماع حلال ہے، البتہ ہر عقد کے لئے شرعی قواعد وشرائط ہیں ان کی رعایت ضروری ہوگی[1]۔

تفصیل ''بیع''، ''شرکۃ'' اور ''مرابحۃ'' میں ہے۔

ناجائز نفع وہ ہے جو حرام تصرف جیسے سود، جوا اور حرام اشیاء کی تجارت سے حاصل ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**وَأَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰوا**"[2] (حالانکہ اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام کیا ہے)۔

رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**إن الله و رسوله حرم بيع الخمر والميتة و الخنزير و الأصنام**"[3] (اللہ اور اس کے رسول نے شراب، مردار، سور، اور بتوں کی خرید وفروخت کو حرام قرار دیا ہے۔ دیکھئے: ''ربا''، ''أشربۃ'' اور ''بیع''۔

مختلف فیہ نفع وہ ہے جو کسی کے قبضہ میں موجود دوسرے کے مال میں تصرف کرنے سے حاصل ہو خواہ یہ قبضۂ امانت ہو جیسے وہ شخص جس کے پاس امانت رکھی جائے یا قبضۂ ضمان ہو جیسے غاصب۔

اس کے بارے میں فقہاء کی آراء مختلف ہیں جو درج ذیل ہیں:

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ مال امانت یا مال مغصوب میں تصرف کرنے والے کے لئے نفع جائز نہیں ہے، یہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک ہے، امام ابویوسف کا اس میں اختلاف ہے، امام ابویوسف کی دلیل یہ ہے کہ تصرف اس کے ضمان اور اس کی ملکیت میں ہوا، ضمان کا ہونا تو ظاہر ہے، اس لئے کہ مغصوب غاصب کے

---

(۱) الفروق رص ۹۵، لسان العرب۔

(۲) حدیث: "**الغلة بالضمان**" کی روایت احمد (۶؍۸۰ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور "**الخراج بالضمان**" کی روایت ابوداؤد (۳؍۷۸۰، تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور ابن القطان نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔ جیسا کہ التلخیص الحبیر (۳؍۲۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۳) القاموس، المصباح، المغرب رص ۳۴۳، المفردات رص ۲۶۹۔

(۱) أحکام القرآن لابن العربی ۱؍۲۴۰، ۲۴۵۔

(۲) سورۂ بقرہ؍ ۲۷۵۔

(۳) حدیث: "**إن الله و رسوله حرم بيع الخمر......**" کی روایت بخاری (الفتح ۴؍۴۲۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳؍۱۲۰۷ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

ضمان میں ہوا کرتا ہے، اور ملکیت کا ہونا اس لئے ہے کہ جب اس کے ذمہ ضمان لازم ہوجاتا ہے تو غصب کے وقت ہی سے وہ اس کا مالک ہوجاتا ہے، امام ابوحنیفہ اور محمد کے نزدیک وجہ یہ ہے کہ تصرف اگرچہ اس کے ملک اور ضمان میں ہے، لیکن یہ ناجائز طریقے سے ہے، کیونکہ غیر کی ملکیت میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف کیا جارہا ہے، اور جو ایسا ہو تو اس کی راہ اس کو صدقہ کردینا ہے، اس لئے کہ فرع میں اصل کا وصف پایا جاتا ہے، اس کی اصل بکری والی حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے اس کے گوشت کو قیدیوں پر صدقہ کردینے کا حکم فرمایا(۱)۔

مالکیہ کی رائے اور شافعیہ کا اظہر قول یہ ہے کہ یہ منفعت اس شخص کی ہوگی جس نے ودیعت میں تصرف کیا ہے مالک کی نہ ہوگی، کیونکہ اگر وہ ہلاک ہوجاتی تو اسے ضمان دینا پڑتا۔ شربینی الخطیب نے کہا ہے کہ: اگر غاصب مال مغصوب میں تجارت کرے تو اظہر قول کے مطابق منفعت اسی کی ہوگی، اگر کوئی کچھ درہم غصب کرے اور کوئی چیز خریدے جس کا ثمن اس کے ذمہ میں واجب ہو، پھر ثمن کی ادائیگی میں مغصوب دراہم دے دے، اور نفع حاصل کرے تو اتنا ہی درہم لوٹائے گا اس لئے کہ وہ مثلی ہے، اگر اس کا لوٹانا ناممکن ہو جو اس نے لیا ہے ورنہ بعینہ اس کا لوٹانا اس پر واجب ہے۔ لیکن عین دراہم سے خریداری کرے تو جدید قول کے مطابق نفع باطل ہوگا۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ منفعت صاحب ودیعت یا مالکِ مغصوب کی ہوگی (۱)۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: اگر کوئی ثمن غصب کرے پھر اس سے تجارت کرے یا سامان غصب کرے اور اس کو فروخت کرکے اس کے ثمن سے تجارت کرے تو منفعت مالک کی ہوگی اور خرید کردہ سامان اس کا ہوگا، شریف ابوجعفر اور ابوالخطاب کہتے ہیں کہ: اگر خریداری عین مال سے ہو تو نفع مالک کا ہوگا، شریف کہتے ہیں کہ امام احمد سے منقول ہے کہ اس کو صدقہ کردے گا۔

اگر اس کو اس طرح خریدے کہ ثمن اس کے ذمہ میں ہو، پھر غصب کردہ ثمن گن دے تو اس سلسلہ میں ابوالخطاب فرماتے ہیں کہ: اس میں احتمال ہے کہ نفع غاصب کا ہو، اس لئے کہ اس نے اپنے لئے اپنے ذمہ میں اس کو خریدا ہے، اس لئے یہ خریداری اس کے لئے ہوگی اور نفع بھی اسی کا ہوگا، البتہ اس پر مغصوب کا بدلہ دینا واجب ہوگا، اور یہی خرقی کے قول کا قیاس ہے، اور اس کا بھی احتمال ہے کہ منافع مغصوب منہ (اصل مالک) کا ہو، کیونکہ یہ اسی کی ملک کی بڑھوتری ہے، لہذا اس کی ہوگی، یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ اگر وہ اس کو عین مال سے خریدے، یہی ظاہر مذہب ہے اور اگر نقصان ہو تو وہ غاصب کے ذمہ ہوگا اس لئے کہ نقصان مغصوب میں ہوا ہے (۲)۔

---

(۱) حدیث الشاۃ: "عن رجل من الأنصار...... الخ" (جب حضور ﷺ ایک جنازہ سے واپس آرہے تھے تو ایک عورت کے قاصد نے آپ ﷺ کو بلایا، آپ تشریف لائے، آپ کے سامنے کھانا لایا گیا، آپ نے ہاتھ لگایا پھر قوم نے اس کو کھایا، ہمارے آباء نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ آپ ایک لقمہ منہ میں پھرا رہے ہیں، پھر فرمایا: مجھے محسوس ہوتا ہے کہ یہ ایسی بکری کا گوشت ہے جس کے مالک سے اجازت نہیں لی گئی ہے، اس عورت نے کہلا بھیجا کہ اے اللہ کے رسول: میں نے بقیع بھیجا تھا کہ میرے لئے ایک بکری خریدی جائے، نہیں ملی تو میں نے اپنے ایک پڑوسی کے پاس بھیجا جس نے ایک بکری خریدی تھی کہ اس بکری کی قیمت لے کر مجھے دیدے، نہیں ملی، پھر میں نے اس کی بیوی کے پاس بھیجا تو اس نے بکری میرے پاس بھیج دی تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "اسے قیدیوں کو کھلا دو"، اس کی روایت ابوداؤد (۳/ ۶۲۷، ۶۲۸ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے۔

---

(۱) فتح القدیر لابن الہمام ۷/ ۳۷۳، کفایۃ الطالب شرح الرسالہ ۲/ ۲۲۲، مغنی المحتاج ۲/ ۲۹۱، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۳۸، مطالب أولی النہی ۴/ ۶۲، ۶۴، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۱۷، ۲۲۰، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۳۲۸۔

(۲) المغنی ۵/ ۲۷۵۔

مضاربت میں نفع:

۵-فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ عقد مضاربت کے صحیح ہونے کا ایک رکن یہ ہے کہ منافع کی تقسیم میں تناسب متعین ہو اور یہ تعیین مالک اور عامل کے درمیان جو طے ہو جائے خواہ برابری کے ساتھ یا کمی بیشی کے ساتھ وہی معتبر ہوگی، لہذا جائز ہے کہ عامل کو منافع کا نصف یا ایک تہائی یا ایک چوتھائی یا پانچواں حصہ وغیرہ ملے، اسی طرح برعکس ہے، یعنی مالک کو حق ہے کہ اپنے لئے منافع کا دو تہائی یا ایک تہائی یا ایک چوتھائی وغیرہ کے تناسب سے حصہ کی شرط لگائے۔ خواہ زیادہ ہو یا کم، البتہ شرط یہ ہے کہ نفع دونوں میں مشترک ہو، لہذا اگر مالک عامل سے کہے کہ یہ مال بطور مضاربت لو اور نفع کل میرا ہوگا، یا یہ کہے کہ کل نفع تیرا ہوگا تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، شافعیہ کا راجح قول اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ لفظ کی رعایت کرتے ہوئے یہ عقد فاسد ہوگا، اس لئے کہ مضاربت کا تقاضا یہ ہے کہ نفع دونوں کے درمیان مشترک ہو، اگر نفع ان میں سے کسی ایک ہی کو ملے تو عقد کا مقتضا نہیں پایا جائے گا، لہذا معاملہ فاسد ہو جائے گا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ: دونوں صورتوں میں صحیح مضاربت ہوگی کیونکہ دونوں کی رضامندی سے ایسا ہو رہا ہے، اگر ان میں سے ایک کے لئے کل منفعت کی شرط رکھی جائے تو گویا دوسرے نے اپنے حصہ کو ہبہ کر دیا اور یہ صحت عقد کے لئے مانع نہیں ہے، شافعیہ کا ایک قول یہی ہے، حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر کہے کہ کل نفع میرا ہوگا تو یہ صحیح ابضاع ہوگا، اس لئے کہ اس نے ابضاع کا حکم اس کے لئے ثابت کر دیا، لہذا معاملۂ مضاربت یہاں ''ابضاع'' میں بدل جائے گا، شافعیہ کا دوسرا قول یہی ہے۔ کسی کو مال دینا کہ وہ رضاکارانہ اس میں تجارت کرے ابضاع ہے اور دیا ہوا مال بضاعت ہے، ابضاع کی صحیح تعبیر یہ ہے کہ مالک عامل سے کہے کہ یہ مال لو اس سے تجارت کرو یا اس میں تصرف کرو اور کل نفع میرا ہوگا، یا یہ کہے کہ میں نے یہ مال تجھے بطور ابضاع دیا، لیکن اگر کہے کہ کل نفع تیرا ہوگا تو یہ قرض ہوگا، اس طرح کا اختلاف اس صورت میں بھی ہے جب کہ کوئی یہ کہے کہ: میں نے تم کو یہ مال ابضاع کے طور پر دیا اس شرط کے ساتھ کہ نصف نفع تمہارا ہوگا، اس بارے میں بعض فقہاء کی یہ رائے ہے کہ معنی کے لحاظ سے یہ مضاربت فاسدہ ہے، دوسرے فقہاء کی یہ رائے ہے کہ لفظ کے اعتبار سے یہ ابضاع ہے[1]۔

تفصیل ''ابضاع''، ''مضاربت'' اور ''قرض'' کی اصطلاح میں ہے۔

شرکت میں نفع:

۶-شرکت کا نفع شرکاء کے درمیان ان شرائط کے مطابق ہوگا جن پر وہ متفق ہو جائیں، یعنی نصف، ایک تہائی، ایک چوتھائی، یا اس کے علاوہ حصوں پر جو طے ہو جائے، یعنی جائز ہے کہ مال میں کمی بیشی کے باوجود نفع میں برابر ہوں اور مال میں برابر ہونے کے باوجود نفع میں کمی بیشی کے ساتھ شریک ہوں، اس لئے کہ عمل کی وجہ سے نفع میں استحقاق ہوتا ہے، اس لئے دونوں شریک کی طرف سے عمل پائے جانے کے باوجود منافع میں کمی بیشی درست ہے، کیونکہ کبھی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ان میں کوئی ایک تجارت میں دوسرے سے زیادہ ماہر ہوتا ہے اور عمل پر زیادہ قوی ہوتا ہے، اس لئے اس کے لئے یہ جائز ہے کہ اپنے عمل کے مطابق زیادہ نفع کی شرط لگائے، جیسا کہ مضارب کے عمل کے مطابق نفع کی شرط لگائی جاتی ہے، اسی رائے کو حنفیہ اور حنابلہ نے اختیار کیا ہے، مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ: شرکت صحیح ہونے کے

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۳۰، مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۲، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۸۳، روضۃ الطالبین ۵/ ۱۲۲، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۷۳۔

لئے یہ بھی شرط ہے کہ نفع دونوں مال کے مطابق ہو، اگر دونوں مال برابر ہوں تو نفع دونوں کے درمیان برابر ہوگا، اور اگر مال کم وبیش ہوتو نفع بھی کم وبیش ہوگا، خواہ عمل مساوی ہو یا کم وبیش، کیونکہ نفع دونوں مال کا نتیجہ ہے، اس لئے یہ ضروری ہے کہ نفع بھی مال کے مطابق ہو، لہذا ان میں سے کسی کے لئے یہ جائز نہیں ہوگا کہ اپنے مال کے حصہ سے زیادہ نفع کی شرط لگائے (۱)۔

تفصیلات ''شرکۃ'' کی اصطلاح میں ہیں۔

تجارت کے نفع کی زکوۃ:

۷ - سامان تجارت سے دوران سال حاصل شدہ نفع اصل مال کے ساتھ ملایا جائے گا، اور یہ زکوۃ کے حساب کے لئے کیا جائے گا، لہذا اگر کوئی مثلاً ماہ محرم میں دوسو درہم میں کوئی سامان خریدے پھر اس کی قیمت سال مکمل ہونے سے قبل خواہ تھوڑی دیر پہلے ہو تین سو درہم ہوجائے تو سال کے اخیر میں کل مال کی زکوۃ نکالی جائے گی، خواہ یہ نفع خود سامان ہی میں ہو جیسے جانور موٹا ہونا، یا بازار کا بھاؤ بڑھ جانے سے ہو، اس مسئلہ کو اس پیدا شدہ جانور پر قیاس کیا گیا ہے جس کو اس کی ماں کے ساتھ ملایا جاتا ہے، نیز اس لئے کہ بازار بھاؤ کے اتار چڑھاؤ کے ساتھ ہر اضافہ کے سال کا حساب بہت مشکل ہے، نیز اس لئے کہ یہ دوران سال جاری رہنے والی بڑھوتری ہے جو ملک میں اپنی اصل کے تابع ہوا کرتی ہے، لہذا وہ نفع دوران سال اصل شئ میں شامل کردیا جائے گا، یہ مسلک مالکیہ کا ہے، اور شافعیہ کا ایک قول ہے جو اظہر کے خلاف ہے، اور یہی رائے حنابلہ، اسحاق اور امام ابو یوسف کی بھی ہے، اور شافعیہ کا اظہر قول یہ ہے کہ نفع اصل کے ساتھ اس وقت ملایا جائے گا جبکہ نقد نہ ہو، اگر نقد ہوتو نہیں ملایا جائے گا، بلکہ اصل کی زکوۃ اس کا سال پورا ہونے پر نکالی جائے گی، اور نفع کے لئے از سر نو سال کا اعتبار کیا جائے گا۔

امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ ہر حاصل شدہ مال کا سال اس کے جنس کے سال پر مبنی ہوگا خواہ وہ نفع ہو یا اس کے علاوہ ہو (۱)۔

تفصیلات ''زکوۃ عروض التجارۃ'' کی اصطلاح میں ہیں۔

---

(۱) حاشیۃ العدوی ۲/ ۱۸۸، القوانین الفقہیہ رص ۲۸۸، مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۴۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۳/ ۷ ۳، مغنی المحتاج ۱/ ۳۹۸، ۲/ ۲۶۹، روض الطالب ۱/ ۳۸۳، حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۲۶۔

ربض

تعریف:

۱- لغت میں ربض راء اور باء کے فتحہ کے ساتھ کا ایک معنی بکریوں کا باڑہ ہے، کہا جاتا ہے: ربضت الدابة ربضا و ربوضا جانور اپنی پناہ گاہ میں بیٹھے ہیں، "ربض" اور "ربوض" بکریوں کے بیٹھنے کے لئے استعمال ہوتے ہیں جیسا کہ اونٹ کے بیٹھنے کے لئے بروک بولا جاتا ہے، اس کی جمع "ارباض" ہے۔

اس معنی میں ربض کی طرح مربض بھی ہے جس کی جمع مرابض ہے[1]۔

حدیث میں ہے: "مثل المنافق مثل الشاة بين الربيضين[2] (منافق کی مثال اس بکری کی طرح ہے جو دو باڑوں کے درمیان ہو) اس مثال سے نبی کریم ﷺ کی مراد اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: "مُذَبْذَبِيْنَ بَيْنَ ذٰلِكَ لَآ إِلٰى هٰٓؤُلَاءِ وَلاَ إِلٰى هٰٓؤُلَآءِ"[3] (درمیان ہی میں معلق نہ (پورے) ادھر ہی کے ہیں نہ (پورے) ادھر ہی کے)۔

ربض فقہاء کی اصطلاح میں دو معنوں کے لئے آتا ہے۔

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، مادۃ: "ربض" اور "عطن"۔

(۲) حدیث: "مثل المنافق مثل الشاة بين الربيضين" کی روایت احمد (۲/ ۸۲ طبع المیمنیہ) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے، اور اس سند کو احمد شاکر نے مسند کی اپنی تحقیق میں صحیح قرار دیا ہے (۷/ ۲۹۷، ۲۹۸ طبع المعارف)۔

(۳) سورۂ نساء/ ۱۴۳۔

الف- شہر کے اردگرد کے مکانات، جیسا کہ وہ کہتے ہیں کہ سفر میں قصر کے لئے شہر کے ربض سے متصل گاؤں سے آگے بڑھ جانا ضروری ہے۔ اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

ب- مربض یعنی بکریوں کی باڑھ اور جانوروں کے بیٹھنے کی جگہ[1]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- فناء:

۲- فناء (بالکسر) گھر کے سامنے کا میدان، فناء شی، وہ ہے جو اس سے متصل ہو اور اس کے مصالح کے لئے تیار کی گئی ہو[2]۔

فقہاء کے نزدیک "فناء البلد" وہ جگہ ہے جو مصالح شہر کے لئے ہو جیسے جانوروں کو دوڑانا، مردوں کی تدفین، اور مٹی ڈالنا اور اس طرح کے دوسرے مصالح[3]۔

ب- حریم:

۳- کسی شی کا "حریم" اس کے آس پاس کے حقوق و مرافق ہیں، اس کو "حریم" اس لئے کہا جاتا ہے کہ غیر مالک کے لئے اس کو اپنے انتفاع کے لئے مخصوص کر لینا حرام ہے[4]، امام نووی فرماتے ہیں: حریم وہ قریبی جگہیں ہیں جن کی ضرورت اس شیٔ سے پورا فائدہ اٹھانے کے لئے پڑتی ہے، مثلاً راستہ، پانی کی نالی، اور اس طرح کی دوسری چیزیں[5]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۲۵، کشاف القناع ۴/ ۲۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۵۔

(۲) المصباح المنیر، لسان العرب، مادہ: "فنی"۔

(۳) التعریفات للجرجانی، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۲۵، حاشیۃ الطحطاوی ۱/ ۳۳۰۔

(۴) المصباح المنیر، مادہ: "حرم"۔

(۵) روضۃ الطالبین ۵/ ۲۸۲، ۲۸۳۔

مقامات اوران چیزوں کے لحاظ سے جن سے حریم کا تعلق ہے، اس کی مقدار الگ الگ ہوتی ہے، جیسے گاؤں کا حریم، گھر کا حریم، کنویں کا حریم، نہراوران جیسی چیزوں کا حریم (۱)-دیکھئے: ''حریم''۔

ج-عطن ومعطن:

۴-''عطن'' وہ جگہ ہے جہاں اونٹ پہلی بار پانی پینے کے بعد جائے اور وہاں بیٹھ جائے، پھر دوسری مرتبہ اس کے لئے حوض بھرا جائے تو پھر وہ عطن سے حوض کی طرف آئے تاکہ دوبارہ پانی پیئے اور اس کو علل کہتے ہیں۔

اونٹ کے بیٹھنے کی جگہ کو ''معطن'' بھی کہتے ہیں، اس کی جمع ''معاطن'' ہے (۲)، حدیث میں آیا ہے: "لاتصلوا في أعطان الإبل" (۳) (اونٹ کے بیٹھنے کی جگہوں میں نماز نہ پڑھو)۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۵- ربض معنی اول (یعنی شہر کے اردگرد مکانات وغیرہ کے معنی) میں ہو تو فقہاء نے اس کا حکم مسافر کی نماز میں ذکر کیا ہے، جہاں انہوں نے شرط لگائی ہے کہ مسافر کے لئے چار رکعت والی نماز میں قصر کرنے کے لئے ربض سے آگے بڑھ جانا ضروری ہے۔

علامہ ابن عابدین فرماتے ہیں کہ سفر میں چار رکعت والی نماز میں قصر کرنے کے لئے یہ شرط ہے کہ مسافر اپنے سفر کی جانب اپنی اقامت کی جگہ کی آبادی سے نکل جائے، اسی طرح یہ بھی شرط ہے کہ موضع اقامت کے توابع یعنی شہر کے ربض سے گذر جائے، (ربض

(۱) ابن عابدین ۲۷۹/۱، نہایۃ المحتاج ۳۳۰/۵، الروضہ ۲۸۲/۵، ۲۸۳۔
(۲) الزاہر فی غریب الفاظ الشافعی ر۱۰۱۔
(۳) حدیث: "لا تصلوا في أعطان الإبل" کی روایت ترمذی (۱۸۱/۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

شہر کے اردگرد کے مکانات وغیرہ ہیں)، اس لئے کہ وہ مصر کے حکم میں ہے، اسی طرح صحیح قول کے مطابق ربض سے متصل گاؤں سے نکل جانا بھی ضروری ہے، برخلاف باغوں کے اگر چہ وہ کسی عمارت سے متصل ہوں، کیونکہ باغات شہر کے حصے نہیں ہوتے ہیں، اگر چہ ان میں شہر کے لوگ سال بھر یا سال کے کسی حصہ میں رہتے ہوں (۱)۔

اس کی تفصیل ''صلاۃ المسافر'' کی اصطلاح میں ہے۔

شہر سے ارباض کے خارج ہونے کے اعتبار سے وہاں جمعہ اور عیدین کی نمازیں:

۶-فقہاء نے ارباض میں عیدین اور جمعہ کی نماز کے صحیح ہونے کو صراحتاً ذکر نہیں کیا ہے، وہ ربض جو شہر کے تابع ہو کہ مسافر کے لئے وہاں سے آگے بڑھنے سے قبل نماز میں قصر کرنا جائز نہ ہو، وہاں اگر عیدین و جمعہ کی شرطیں پائی جارہی ہوں تو وہاں ان نمازوں کا ادا کرنا جائز ہے، لیکن وہ ربض جو شہر سے باہر ہو اور اس کے تابع نہ ہو تو اس میں جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور مالکیہ) کے نزدیک جمعہ اور عیدین کی نماز جائز نہیں ہوگی (۲)۔

اس کی تفصیل ''صلاۃ الجمعۃ'' اور ''صلاۃ العیدین'' میں ہے۔

ارباض کو آباد کرنا:

۷-احیاء (آباد کرنا) صرف موات زمین کا آتا ہے، موات ویران اور غیر آباد زمین ہے جس سے فائدہ نہ اٹھایا جاتا ہو، تو جس زمین کا

(۱) ابن عابدین ۵۲۵/۱، حاشیۃ الطحطاوی ۳۳۰/۱، فتح القدیر ۸/۲، الہندیہ ۱۳۹/۱، جواہر الإکلیل ۸۸/۱، مغنی المحتاج ۲۶۳/۱، ۲۶۴، حاشیۃ القلیوبی ۲۵۶/۱، کشاف القناع ۵۰۷/۱، المغنی ۲۵۹/۲، ۲۶۱۔
(۲) ابن عابدین ۵۲۵/۱، ۵۳۶، ۵۳۷، جواہر الإکلیل ۸۸/۱، ۹۳، ۱۰۳، مغنی المحتاج ۲۶۳/۱، ۲۸۰، کشاف القناع ۵۰۷/۱۔

کوئی مالک نہ ہو اور نہ ہی اس سے کسی کا حق متعلق ہو، نہ وہ آبادی کی حریم ہو، اور نہ ہی وہ قابل انتفاع ہو، تو وہ زمین موات ہوگی، اس کا احیاء جائز ہے، بعض فقہاء نے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ عرف کے اعتبار سے گاؤں سے قریب نہ ہو، (جیسا کہ حنابلہ اور ان کے موافقین فقہاء نے تحدید کی ہے یا جیسا کہ حنفیہ نے کہا کہ گاؤں سے پکارنے والے کی آواز وہاں تک پہنچ جائے) ایسا اس لئے ہے کہ گاؤں سے قریب جو جگہیں ہوتی ہیں ان سے گاؤں کے باشندوں کے مصالح ومنافع منسلک ہوا کرتے ہیں، اس کے بعد جو زمینیں ہوتی ہیں وہ ارض موات کہلاتی ہیں۔

مذکورہ بالا تفصیلات کے مطابق ارباض کو ارض موات نہیں سمجھا جائے گا، لہذا ان کا احیاء جائز نہیں ہوگا [۱]۔ کس کا آباد کرنا جائز ہے اور کس کا نہیں، اس کی تفصیل (''احیاء الموات'' فقرہ نمبر ۱۱، ۱۲، ۱۶) میں ہے۔

ربض دوسرے معنی میں (بکریوں کا باڑہ):

۸ – تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ بکریوں کے باڑہ میں جب کہ نجاست سے حفاظت پر اطمینان ہو نماز پڑھنا جائز ہے اس لئے کہ حدیث نبوی ہے: "**صلوا فیمرابض الغنم ولا تصلوا في أعطان الإبل**" [۲] (بکریوں کے باڑہ میں نماز ادا کرو لیکن اونٹ کے باڑہ میں نماز نہ پڑھو)۔

دوسری حدیث ہے: "**أن رجلا سأل النبي ﷺ قال: أصلي في مرابض الغنم؟ قال نعم: قال: أصلي في مبارك الإبل؟ قال: لا**" [۱] (ایک شخص نے نبی کریم ﷺ سے دریافت کیا، کیا میں بکریوں کے باڑہ میں نماز پڑھ سکتا ہوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں، پھر اس شخص نے سوال کیا، کیا میں اونٹ کے بیٹھنے کی جگہوں میں نماز پڑھ سکتا ہوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا نہیں)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''صلاۃ'' اور ''مکروہات الصلاۃ'' میں ہے۔

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۷۸، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۰۲، المواق ۶/ ۲، ۶، قلیوبی ۳/ ۸۷، ۸۸، ۹۰، ۹۱، المغنی ۵/ ۳۳۲، ۵۶۳، ۵۶۶، کشاف القناع ۴/ ۱۸۷۔

(۲) حدیث: "صلوا في مرابض الغنم، ولا تصلوا في أعطان الإبل" کی روایت ترمذی (۲/ ۱۸۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) فتح الباری ۱/ ۵۳۳، ۳۴۲، ۵۲۷، عمدۃ القاری ۳/ ۱۵۷، ۴/ ۱۸۲، ابن عابدین ۱/ ۲۵۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۵، المجموع ۳/ ۱۶۰، ۱۶۱، المغنی ۲/ ۶۷، ۶۹، ۷۱۔

حدیث: "أن رجلا سأل النبي ﷺ: أصلي في مرابض الغنم......" کی روایت مسلم (۱/ ۲۷۵ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن سمرہؓ سے کی ہے۔

ربیئۃ

تعریف:

۱-"ربیئة" اور "ربئ" لغت میں ہراول دستہ (قوم کا جاسوس) ہے جو بلند مقام سے دشمن پر نگاہ رکھتا ہے تاکہ وہ اچانک اس کی قوم پر حملہ آور نہ ہوجائے "ربأ القوم یربؤهم ربأ" سے ماخوذ ہے یعنی اونچی جگہ سے جھانکنا۔

حدیث میں آیا ہے:"مثلي و مثلكم كمثل رجل رأى العدو فانطلق يربأ أهله"[1] (میری اور تمہاری مثال اس شخص کی طرح ہے جو دشمن کو دیکھے اور اپنے اہل کی نگہبانی کرنے لگے)۔

لسان العرب میں ہے کہ اہل لغت نے "ربئ" کو مؤنث پڑھا ہے، اس لئے کہ طلیعۃ (ہراول) کو عین (جاسوس) کہا جاتا ہے، اور عین مؤنث ہے، اس لئے کہ وہ اپنی آنکھ سے دیکھتا ہے، اور قوم کے معاملات کی نگہبانی اور حفاظت کرتا ہے[2]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، خطابی فرماتے ہیں کہ: "ربئ" اس نگہبان کو کہتے ہیں جو نگہبانی کی جگہ سے جھانک رہا ہو، اور دشمن کو دیکھ رہا ہو کہ وہ کس سمت سے آرہا ہے پھر وہ اپنے اصحاب کو باخبر کررہا ہو، اور یہ نگہبانی کسی ٹیلہ، پہاڑ، یا اونچی جگہ ہی سے ہوسکتی ہے[1]۔

(۱) حدیث:"مثلي و مثلكم كمثل رجل رأى العدو......" کی روایت مسلم (۱/ ۱۹۳ طبع الحلبی) نے قبیصہ بن المخارق اور زہیر بن عمروؓ سے کی ہے۔
(۲) متن اللغۃ، لسان العرب، الصحاح، مادہ: "ربأ"، المعجم الوسیط، النہایہ ۱/ ۱۷۹۔

متعلقہ الفاظ:

الف-جاسوس:

۲-"جاسوس" وہ شخص ہے جو خبروں کی تحقیق اور خفیہ معاملات کا سراغ لگائے، "جسّ الأخبار وتجسسها" سے ماخوذ ہے، یعنی تفتیش کرنا، یہ شر میں ہوتی ہے، اور ایک قول ہے کہ خیر و شر دونوں میں ہوتی ہے[2]۔

ب-مرابط:

۳- جو لوگ دین کے اعزاز اور دشمن کی تاک میں مسلمانوں کی کسی سرحد پر رہتے ہیں وہ مرابط ہیں[3]۔

ج-حارس:

۴-حارس الحراسۃ کا اسم فاعل ہے جس کا معنی حفاظت کرنا ہے، اس کی جمع حراس ہے، بادشاہ کے محافظ (باڈی گارڈ) کو حرس السلطان کہا جاتا ہے۔

ربیئۃ اور حارس دونوں قریب المعنی الفاظ ہیں[4] دونوں میں فرق صرف اتنا ہے کہ "ربیئۃ" عام طور پر پہاڑ اور اونچی جگہ سے ہوتا ہے، لیکن "حارس" میں اس کا ہونا ضروری نہیں ہے۔

د-رصدی:

۵-رصدی وہ شخص ہے جو راستہ میں بیٹھ کر لوگوں کو دیکھے تاکہ ان کے

(۱) الخطابی علی ابی داؤد ۱/ ۱۳۶، بذل المجہود ۲/ ۱۲۷۔
(۲) المصباح المنیر، مادہ: "جس"۔
(۳) ابن عابدین ۳/ ۲۱۷، ۲۱۸۔
(۴) المصباح المنیر، لسان العرب، مادہ: "حرس"۔

مالوں میں سے کچھ بطور ظلم اور زیادتی کے لے لے[۱]۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۶-فقہاء نے ربیئۃ کے احکام غنائم، قتل اور قطع طریق کی بحثوں میں ذکر کیا ہے۔

اول-جہاد اور غنائم میں:

۷-فقہاء کی رائے ہے کہ جہاد میں ربیئہ (فوج کا دیدبان) فوج ہی میں شمار کیا جائے گا، اور مجاہدین کی طرح اس کو بھی مال غنیمت میں حصہ دیا جائے گا۔

اس لئے کہ جہاد کی مصلحت کا تقاضا یہ ہے کہ بعض لوگ جنگ کریں اور بعض معاون و مددگار رہیں، بعض جنگی ساز و سامان کی حفاظت کریں، اور بعض جانوروں کے لئے چارہ فراہم کریں، اور اگر پورا لشکر جنگ کرنے لگے تو اس سے جنگی تدبیر کو نقصان پہنچے گا[۲]۔

قصاص میں ربیئۃ کا حکم:

۸- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ ایک کے بدلہ میں پوری جماعت کو قتل کیا جائے گا، اگر اس کا ہر فرد اس عمل میں شریک ہو جو موت کا سبب ہو، اور اگر قصاص کی ساری شرطیں پائی جائیں تو ان سب سے قصاص لیا جائے گا جیسا کہ ''قصاص'' کی بحث میں تفصیلات موجود ہیں۔

اور اگر ان لوگوں کے ساتھ فوج کا دیدبان ہو جو قتل کے عمل میں شریک نہ ہو اور نہ ہی اس نے براہ راست یہ عمل کیا ہو تو جمہور (حنفیہ،

(۱) المصباح المنیر، مادہ: ''رصد''۔

(۲) شرح السیر الکبیر ۳/ ۱۰۱۲، المواق بہامش الحطاب ۳/ ۳۷۰، بذل المجہود ۲/ ۱۲۷، تخریج الدلالات السمعیۃ للخزاعی ۳۱۹، ۳۲۰۔

شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے یہ ہے کہ اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا خواہ وہ ان لوگوں کے ساتھ ارادہ قتل میں متفق ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ ان کے نزدیک قصاص میں یہ شرط ہے کہ سب براہ راست اس میں شریک ہوں[۱]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر وہ ان کے ساتھ عمل میں مددگار ہو تو اس سے قصاص لیا جائے گا۔ اس طرح کہ سب قتل کا ارادہ کریں اور حاضر بھی ہوں اگر چہ ان میں سے صرف ایک ہی شخص قتل کرے، مگر شرط یہ ہے کہ وہ اس طرح ہوں کہ اگر ان سے مدد طلب کی جاتی تو وہ مدد بھی کرتے جیسا کہ ان کے نزدیک معاون کا حکم ہے[۲]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''قصاص'' میں ہے۔

ڈاکہ زنی میں ربیئۃ کا حکم:

۹-ربیئۃ کا حکم ڈاکہ زنی میں براہ راست شریک ہونے والے کی طرح ہے، اگر کسی کا قتل ہو جائے تو جنگ کرنے والوں کے ساتھ اس کو بھی قتل کر دیا جائے گا اگر چہ بعض ہی لوگوں نے براہ راست حصہ لیا ہو، یہ مسلک مالکیہ، حنفیہ، اور حنابلہ کا ہے، اس لئے کہ جنگ کی بنیاد قوت اور مدد پر ہوتی ہے، اور ڈاکوؤں کی عادت ہے کہ بعض براہ راست شریک ہوتے ہیں اور دوسرے بعض مدد کرتے ہیں، اس کے برخلاف دوسرے حدود ہیں۔ امام مالک سے منقول ہے کہ حضرت عمرؓ نے اس شخص کو قتل کر دیا جو قاتلوں کا نگہبان تھا[۳]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ جو شخص ڈاکوؤں کی مدد کرے یا

(۱) تبیین الحقائق للزیلعی مع حاشیۃ الشلبی ۶/ ۱۱۴، مغنی المحتاج ۴/ ۲۲، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۶۱، ۲۶۳، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۶۷۱، ۶۷۴۔

(۲) الدسوقی ۴/ ۲۴۵۔

(۳) فتح القدیر ۵/ ۱۸۱، البدائع ۷/ ۹۱، المواق علی الحطاب ۶/ ۳۱۶، المدونہ ۶/ ۳۰۱، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۲۹۷۔

حاضر ہوکر ان کی جماعت کو بڑھائے یا ان کا جاسوس ہو لیکن براہ راست شریک نہ ہو تو اس پر حد واجب نہیں ہوگی بلکہ اس کی تعزیر کی جائے گی [1]۔ دیکھئے: ''قطع الطریق''۔

(۱) المہذب ۲/۲۸۶، مغنی المحتاج ۴/۱۸۲۔

ربیبة

تعریف:

۱- ''ربیبة'' لغت میں بیوی کی وہ لڑکی ہے جو دوسرے شوہر سے ہو، یہ ''رب'' سے مشتق ہے، اس کا معنی درست کرنا ہے، کیونکہ وہ لڑکی کے تمام امور واحوال کی اصلاح و درستگی کی ذمہ داریاں نبھاتا ہے، اس کی جمع ''ربائب'' ہے [1]۔

فقہاء کی اصطلاح میں ''ربیبة'' بیوی کی لڑکی، اس کی پوتی اور نواسی کو کہتے ہیں، اور اس سے نیچے کے پشتوں تک خواہ نسبی ہوں یا رضاعی، وارث ہوں یا نہ ہوں، اور لڑکے کو ربیب کہتے ہیں [2]۔

اجمالی حکم:

۲- ربیبہ محرمات میں سے ہے بشرطیکہ شوہر اس کی ماں کے ساتھ دخول کرلے، لہذا اگر شوہر اپنی بیوی سے وطی کرلے تو اس پر اس کی ربیبہ حرام ہوجائے گی چاہے اس کی پرورش میں ہو یا نہ ہو، یہی جمہور فقہاء کی رائے ہے، کیونکہ آیت کریمہ: ''**وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم**'' [3] (اور تمہاری بیبیوں کی بیٹیاں جو تمہاری پرورش میں رہی ہیں)، کے اندر ''حجر'' کا تذکرہ محض عرف و عادت کی بناء پر ہے

(۱) طلبۃ الطلبہ ر ص ۱۴۱ طبع العامرۃ، صحیح مسلم بشرح النووی ۱۰/۳۵، عمدۃ القاری ۹/۳۹۶ طبع العامرۃ۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۶/۵۶۹ طبع الریاض، القلیوبی وعمیرۃ ۳/۲۴۳۔

(۳) سورۂ نساء/۲۳۔

نہ کہ شرط کے طور پر، تو بالا جماع اس کا کوئی مفہوم نہیں ہے، اسی وجہ سے مقام حلت میں محض نفی دخول پر اکتفا کیا گیا، اور نفی دخول کے ساتھ نفی حجر کی بھی شرط نہیں لگائی گئی اور یوں نہیں کہا گیا: اگر تم نے دخول نہیں کیا ہو اور تمہاری پرورش میں نہ ہوں، کیونکہ جس چیز سے حرمت کا ثبوت ہوتا ہے اسی کی ضد سے اباحت متعلق ہوتی ہے (۱)۔

حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ اور بعض دیگر حضرات کی رائے یہ ہے کہ ربیبہ اسی وقت حرام ہوگی جب کہ اس کی پرورش میں ہو، کیونکہ ظاہر نص "وربائبکم اللاتی فی حجورکم" کا تقاضا یہی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے زوجہ کی بیٹی کو اس وصف کے ساتھ حرام کیا ہے کہ وہ شوہر کی پرورش میں ہو، لہذا حرمت اس وصف کے ساتھ مقید ہوگی (۲)۔

اس کے علاوہ اس دخول کے مفہوم میں جس سے کہ ربیبہ حرام ہوجاتی ہے اور خلوت، چھونے اور نگاہ پڑنے کی وجہ سے حرمت مصاہرت کے ثبوت میں، اور زنا اور نکاح فاسد کی وجہ سے اس حرمت کے متعلق ہونے میں فقہاء کے یہاں تفصیلات ہیں (۳) جو "محرمات" کی اصطلاح میں دیکھی جائیں۔

(۱) عمدۃ القاری ۳۹۶/۹ طبع العامرۃ، الزیلعی ۱۰۲/۲، فتح القدیر و العنایہ ۳۵۹/۲ طبع الأمیریہ، التاج والإکلیل بہامش مواہب الجلیل ۴۶۲/۳، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۵۱/۲، ۵۲، شائع کردہ دار المعرفہ، مغنی المحتاج ۱۷۷/۳، شائع کردہ دار إحیاء التراث العربی، المغنی لابن قدامہ ۵۶۹/۶۔

(۲) أحکام القرآن للجصاص ۱۲۹/۲، شائع کردہ دار الکتاب العربی، بدائع الصنائع ۱۵۹/۲، الزیلعی ۱۰۲/۲، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالۃ ۵۲/۲، المغنی لابن قدامہ ۵۶۹/۶۔

(۳) عمدۃ القاری ۳۶۹/۹، فتح الباری ۱۵۸/۹ شائع کردہ السّلفیہ، بدائع الصنائع ۲۶۰/۲، التاج والإکلیل ۴۶۲/۳، بدایۃ المجتہد ۳۳/۲ طبع مصطفیٰ الحلبی، المغنی ۵۷۰/۶، الفروع ۱۹۵/۵، ۱۹۶۔

ربیبہ کی حرمت میں زوجہ کی وفات کا اثر:

۳- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اگر کوئی مرد کسی عورت سے شادی کرے اور وطی سے قبل اس عورت کی وفات ہوجائے تو مرد کے لئے جائز ہوگا کہ اس کی بیٹی سے نکاح کرلے، کیونکہ حرمت میں موت دخول کے قائم مقام نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "مِنْ نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَّمْ تَكُوْنُوْا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ" (۱) (اور جو تمہاری ان بیبیوں سے ہوں جن سے تم نے صحبت کی ہے لیکن اگر ابھی تم نے ان بیویوں سے صحبت نہ کی ہو تو تم پر کوئی گناہ نہیں)۔

صاحب مبسوط فرماتے ہیں کہ آیت میں ربیبہ کی حرمت کا تعلق شرعاً دخول کے ساتھ مشروط ہے، تو اگر ہم موت کو دخول کے قائم مقام کریں تو ایسا کرنا رائے سے ہوگا اور جس طرح محض رائے کی بنیاد پر کوئی شرط لگانا جائز نہیں اسی طرح رائے کی بنیاد پر کسی شرط کو کسی دوسری شرط کے قائم مقام بنانا بھی جائز نہیں ہوگا، اور اس لئے بھی کہ موت سے ہونے والی جدائی وطی سے قبل جدائی ہے، لہذا ربیبہ حرام ہوگی جیسا کہ طلاق کی جدائی میں ہے (۲)۔

ایک روایت کے مطابق حنابلہ کا یہ قول ہے (اور حضرت ابوبکرؓ نے اسی کو اختیار کیا ہے، اور حضرت زید بن ثابتؓ بھی اسی کے قائل ہیں) کہ ربیبہ کے حرام ہونے میں موت دخول کے قائم مقام ہے، اس لئے کہ عدت اور مہر کی تکمیل میں موت دخول کے قائم مقام ہوتی ہے لہذا ربیبہ کی حرمت میں بھی اس کے قائم مقام ہوگی (۳)۔

(۱) سورۂ نساء/ ۲۳۔

(۲) المبسوط للسرخسی ۲۰۰/۴، المغنی ۵۷۰/۶، تحفۃ المحتاج ۳۰۲/۷۔

(۳) أحکام القرآن للجصاص ۱۲۷/۲، شائع کردہ، دار الکتاب العربی، المبسوط ۲۰۰/۴، المغنی ۵۷۰/۶، الفروع لابن مفلح ۱۹۵/۵۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''محرمات''، ''موت'' اور ''دخول''۔

ربیبہ کی لڑکیوں اور پوتیوں کی حرمت:

۴- ربیبہ کی لڑکیوں اور پوتیوں اور اس سے نیچے درجات کی عورتوں سے نکاح کی حرمت اجماع سے ثابت ہے، اور اس لئے بھی کہ یہ نام تمام پر صادق آتا ہے[۱]۔

(۱) البحر الرائق ۳/۱۰۰، فتح القدیر ۲/۳۵۹، بدائع الصنائع ۲/۲۵۹، ۲۶۰، الفواکہ الدوانی ۲/۴۲، تحفۃ المحتاج ۷/۳۰۲، الفروع ۵/۱۹۵۔

رَتَق

تعریف:

۱-''الرتق'' لغت میں ''فتق'' کی ضد ہے کہتے ہیں ''رتقت الفتق أرتقه فارتتق'' یعنی جڑ جانا، اسی معنی میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا''[۱] (دونوں ملے ہوئے تھے پھر ہم نے دونوں کو کھول دیا)۔

رَتَق (تاء کے فتحہ کے ساتھ) رتقت المرأة ترتق کا مصدر ہے، صفت رتقاء ہے، بیتۃ الرتق وہ عورت جس کی شرم گاہ کے بند ہوجانے کی وجہ سے جماع ممکن نہ ہو، یا اس میں پیشاب کی راہ کے علاوہ دوسرا شگاف ہو ہی نہیں[۲]۔

فی الجملہ فقہاء کی اصطلاح اس معنی سے الگ نہیں ہے، چنانچہ امام نووی نے رتق کی یوں تعریف کی ہے کہ وہ گوشت بڑھ جانے کی وجہ سے محل جماع کا مسدود ہوجانا ہے[۳]۔

الرحیبانی نے کہا ہے کہ پیدائشی طور پر شرم گاہ کا اس طرح بند ہونا کہ آلہ تناسل اس میں داخل نہ ہو[۴]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-قرن:

۲-''قرن'' وہ ہے جو شرم گاہ میں عضو تناسل کے داخل ہونے سے

(۱) سورۂ انبیاء/۳۰۔
(۲) الصحاح، القاموس المحیط، مادہ: ''رتق''، المطلع علی ابواب المقنع ۳۲۳۔
(۳) روضۃ الطالبین ۷/۱۷۷۔
(۴) مطالب أولی النہی ۳/۱۰۸۔

مانع ہو، وہ یا تو سخت گلٹی ہے یا ابھرا ہوا گوشت، یا ہڈی، اگر کسی عورت کو یہ بیماری ہوجائے تو وہ ''قرناء'' ہے۔

بعض حضرات کا قول ہے کہ قرن ایسی ابھری ہوئی ہڈی ہے جس کے اوپر کا حصہ ہرن کی سینگ کی طرح تیز ہو اور جماع سے مانع ہوتی ہے (۱)۔

ب-عفل:

۳-عفل (عین اور فاء کے فتحہ کے ساتھ) وہ گوشت ہے جو عورت کی شرم گاہ میں ابھر آتا ہے اور اکثر رستا رہتا ہے، مرد کے پھولے ہوئے خصیہ کے مشابہ ہوتا ہے۔

ایک قول ہے کہ وہ شرم گاہ کی ایک جھاگ ہے جو جماع کے وقت پیدا ہوتی ہے (۲)۔

صاحب غایۃ المنتہی نے فرمایا: اگر انسداد پیدائشی ہو تو وہ عورت رتقاء ہے ورنہ وہ قرناء اور عفلاء ہے، ازہری نے رتق، قرن اور عفل کو ایک قرار دیا ہے، پھر کہا ہے کہ ''عفل'' باکرہ میں نہیں ہوتا ہے، بلکہ ولادت کے بعد ہی یہ حالت پیدا ہوتی ہے (۳)۔

اجمالی حکم:

فسخ نکاح میں رتق کا اثر:

۴- مالکیہ، حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک ''رتق'' ان عیوب میں شامل ہے جن کی بنیاد پر خیار حاصل ہوتا ہے (۴)۔

(۱) تبیین الحقائق ۳/ ۲۵۔

(۲) الدسوقی ۲/ ۲۴۸، الزرقانی ۴/ ۲۳۔

(۳) مطالب أولی النہی ۵/ ۱۴۷، الزاہر للأزہری ۳۱۶۔

(۴) حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۲/ ۸۳ دار المعرفہ، الشرح الصغیر ۲/ ۴۷۰ روضۃ الطالبین ۷/ ۱۷۷، أسنی المطالب ۳/ ۱۷۶، فتح القدیر ۳/ ۲۶۷۔

لہذا عقد نکاح کے وقت اگر زوجہ رتقاء ہو اور شوہر کو معلوم نہ ہو تو شوہر کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہوگا۔

کیونکہ مرض رتق کے ساتھ مجامعت ممکن نہیں، جب کہ نکاح کے عمومی مصالح کا حصول وطی پر موقوف ہوتا ہے۔

کیونکہ زنا سے پاک دامنی، سکون اور اولاد وطی سے حاصل ہوتی ہے، اور رتق اس سے مانع ہے، لہذا فسخ نکاح کا حق حاصل ہوگا (۱)۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر بیوی کو رتق ہو تو شوہر کو فسخ نکاح کا حق نہ ہوگا۔ عطاء، نخعی، عمر بن عبد العزیز، ابو قلابہ، ابن ابی لیلی، اوزاعی، ثوری اور ابو سلیمان خطابی کا یہی مسلک ہے، اور مبسوط میں ہے کہ حضرت علیؓ اور ابن مسعودؓ کا بھی یہی مسلک ہے (۲)۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ ''رتق'' عقد کے حکم یعنی عورت کے حلال ہونے میں مخل نہیں ہے، لہذا اندھا ہونے، فالج زدہ ہونے اور اپاہج ہونے کی طرح اس میں بھی فسخ کا حق حاصل نہ ہوگا، اور حق کی وصولیابی ایک ثمرہ ہے اور ثمرات کے فوت ہونے کی وجہ سے عقد نکاح متاثر نہیں ہوگا۔

اس کی نظیر یہ ہے کہ زوجین میں سے کسی کی موت سے حق کی وصولیابی ختم ہوجاتی ہے لیکن اس سے نکاح ختم نہیں ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ مہر کا کوئی ادنی حصہ بھی ساقط نہیں ہوگا، اور نکاح کا مقصد حاصل کرنے میں رتق موت سے کم درجہ کی چیز ہے کیوں کہ یہاں حق کی وصولیابی کسی ذریعہ سے ہوسکتی ہے، اس لئے کہ رتق کا آپریشن ممکن ہے (۳)۔

(۱) المغنی ۶/ ۶۵۱، بدائع الصنائع ۲/ ۳۲۷۔

(۲) البنایہ ۴/ ۷۶۳، فتح القدیر ۳/ ۲۶۷، نیز دیکھئے: المبسوط ۵/ ۹۶۔

(۳) المبسوط، نیز دیکھئے: البنایہ ۴/ ۷۶۵ بدائع الصنائع ۲/ ۳۲۸، البحر الرائق ۴/ ۱۳۸۔

رتقاء کو اپنے رتق کے علاج پر مجبور کرنا:

۵- مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر رتقاء کا شوہر فسخ نکاح کا مطالبہ کرے اور عورت علاج کرانا چاہے تو اس کو اس کے لئے حسب ضرورت مہلت دی جائے گی، اور اگر یہ مرض پیدائشی ہو تو پھر اس کو اس پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اور اگر علاج سے اس کی شرم گاہ میں کوئی نقص نہ آتا ہو تو پھر شوہر پر صبر کرنا لازم ہوگا، اسی طرح اگر شوہر علاج کا مطالبہ کرے اور علاج سے اس کو کوئی نقصان نہ ہو تو اس کو اس پر مجبور کیا جائے گا (۱)۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ شوہر کو حق نہیں ہے کہ رتقاء کو شرم گاہ کا آپریشن کرانے پر مجبور کرے، اور اگر وہ آپریشن کرالے اور وطی کرنا ممکن ہوجائے تو اب شوہر کو فسخ کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ سبب ختم ہوگیا (۲)۔

حنفیہ میں سے صاحب الدر نے کہا ہے کہ: کیا شوہر کو اپنی بیوی کے رتق آپریشن کرانے کا حق ہے اور کیا اس پر رتقاء کو مجبور کیا جائے گا؟ ظاہر یہ ہے کہ ہاں، کیونکہ رتقاء پر جو حوالگی واجب ہے وہ اس کے بغیر ممکن نہیں ہے۔

ابن عابدین نے اس پر تعقب کرتے ہوئے لکھا ہے: لیکن یہ عبارت کہ ''شوہر کو بیوی کے رتق کا آپریشن کرانے کا حق ہے'' منقول نہیں ہے، بلکہ عیب رتق کی وجہ سے خیار کے نہ ہونے کی علت کے بیان میں صرف ان کا یہ قول: ''اس کا آپریشن کرانا ممکن ہے'' منقول ہے۔ اس سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اسے اس کا حق حاصل ہے، اسی وجہ سے علت مذکور کے نقل کے بعد صاحب بحر نے کہا ہے: ''لیکن میں نہیں سمجھتا کہ اس کو آپریشن پر مجبور کیا جائے گا یا نہیں (۳)۔

(۱) الفواکہ الدوانی ۲/ ۰ ۷، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۸۳، ۲۸۴ شائع کردہ، دار الفکر۔

(۲) روضۃ الطالبین ۷/ ۱۷۷، أسنی المطالب ۳/ ۱۷۶۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۵۹۷، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۲/ ۲۱۳، البحر الرائق ۴/ ۱۳۸۔

اس میں حنابلہ کی کوئی صریح دلیل نہیں ہے، البتہ ان لوگوں نے کہا ہے کہ ایسے عیب میں خیار ثابت نہیں ہوگا جو عقد کے بعد زائل ہوجائے، اس لئے کہ اس کا سبب نہیں رہا (۱)۔

رتقاء کا نفقہ:

۶- رتقاء کا نفقہ واجب ہے، چاہے رتق اپنے آپ کو شوہر کے حوالہ کرنے کے بعد پیدا ہوا ہو یا ساتھ ساتھ، کیونکہ بعض طریقوں سے استمتاع ممکن ہے، اور اس کی جانب سے کوئی کوتاہی نہیں ہے، جمہور فقہاء کا یہی مسلک ہے (۲)۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ جو عورت جماع کی طاقت رکھتی ہو مگر اس کا رتق وغیرہ مانع ہو تو اس کا نفقہ واجب نہیں ہوگا، الا یہ کہ شوہر علم کے باوجود اس سے لطف اندوز ہوتا ہو (۳)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''نفقۃ''۔

شوہر کا اپنی رتقاء بیوی کے لئے باری مقرر کرنا:

۷- شوہر پر اپنی رتقاء بیوی کے لئے بھی باری مقرر کرنا واجب ہے، کیونکہ باری مقرر کرنے کی غرض انس ہے نہ کہ مجامعت (۴)، رتق کے ثبوت کے اسباب اور اس کی وجہ سے ثبوت خیار کے شرائط اور اس سے متعلق دوسرے احکام کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ''عیب'' اور ''نکاح''۔

(۱) مطالب أولی النہی ۳/ ۱۵۰۔

(۲) روضۃ الطالبین ۹/ ۶۰، المغنی ۷/ ۶۰۳، فتح القدیر، العنایہ ۳/ ۳۲۴، ۳۲۷۔

(۳) الدسوقی ۲/ ۵۲۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۰۲۔

(۴) مطالب أولی النہی ۳/ ۲۷۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۸/ ۱۳۹، الشرح الصغیر ۲/ ۵۰۵، شائع کردہ، دار المعارف، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۲/ ۵۹، ابن عابدین ۲/ ۴۰۰، مجمع الأنہر ۱/ ۳۵۹، روضۃ الطالبین ۷/ ۳۴۵۔

رثاء

تعریف:

۱-رثاء کا معنی لغت میں: میت پر ترحم اور شفقت ظاہر کرنا، اس پر رونا، اس کی تعریف کرنا، اس کی خوبیاں بیان کرنا اور اس کے بارے میں مرثیہ کہنا ہے، اور "المرأة الرثائة" وہ خاتون ہے جو اپنے شوہر یا اپنی کسی مکرم شخصیت پر کثرت سے اظہار غم کرنے والی ہو، "رثیت له"، یعنی میں نے اس پر اظہار ترحم کیا، "رثی له"، یعنی کسی کے حق میں نرم پڑنا، یا اس پر مہربانی کرنا[1]۔

فقہاء کے نزدیک جیسا کہ حافظ نے فتح الباری میں لکھا ہے: رثاء کا معنی میت کی تعریف کرنا اور اس کی خوبیاں بیان کرنا ہے اور عینی نے عمدۃ القاری میں لکھا ہے کہ اس کا معنی میت کے حسنات کو شمار کرنا ہے[2]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تأبین:

۲-لغت و اصطلاح میں "تابین" کا معنی: میت پر رونا اور اس کی تعریف کرنا ہے، المصباح میں ہے، أبنت الرجل تأبينا' یعنی موت کے بعد اس پر رونا اور اس کی تعریف کرنا[3]۔

(۱) الصحاح واللسان، المصباح، مادہ: "رثی"۔

(۲) فتح الباری ۳/ ۱۶۴ طبع الریاض، عمدۃ القاری ۸/ ۸۸ طبع المنیریہ۔

(۳) الصحاح، مادہ: "ابن"، الکلیات۔

ب-ندب:

۳-الندب "ندب" کا مصدر ہے اور لغت میں اس کا معنی میت کے محاسن کا تذکرہ کرنا ہے، اور المصباح میں ہے: "ندبت المرأة الميت ندبا" باب نصر سے، صفت کا صیغہ "نادبة" اور جمع "نوادب"، کیونکہ یہ عمل پکارنے کی طرح ہے، اس لئے کہ وہ میت کے محاسن کو اس طرح شمار کرتی ہے گویا کہ وہ سن رہا ہے، اور اس کا معنی فقہاء کے نزدیک وہی ہے جو لغت میں ہے[1]۔

شرعی حکم:

۴- حنفیہ کی کتاب درمختار میں ہے کہ میت کے اوپر شعر وغیرہ کے ذریعہ مرثیہ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن اس کی مدح سرائی میں مبالغہ کرنا مکروہ ہے، خصوصا اس کے جنازہ کے پاس۔

امام نووی نے صاحب التتمہ کے حوالہ سے مجموع میں یہ بیان کیا ہے کہ میت کا مرثیہ اس کے آباء و اجداد کے تذکرے، اس کی خصوصیت و کارناموں کو بیان کر کے جائز نہیں ہے، بہتر یہ ہے کہ اس کے حق میں دعاء مغفرت کی جائے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ وعظ اور شعر گوئی جو مصیبت میں اضافہ کرے وہ "نوحہ خوانی" میں داخل ہے جو ممنوع ہے، اس کے قائل شیخ تقی الدین ہیں[2]۔

(۱) المصباح مادہ: "ندب"۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۰۳ طبع بولاق، الطحطاوی علی الدر المختار ۱/ ۳۸۲ طبع بولاق، المجموع ۵/ ۲۱۶ طبع السلفیہ، الإنصاف ۲/ ۵۶۹ طبع التراث۔

رجب

دیکھئے: ''أشہر حرم''۔

رجحان

تعریف:

۱-رجحان لغت میں **رجح الشیء یرجح رجوحا** کا اسم مصدر ہے، جس کا معنی وزن کا بڑھنا ہے، باب افعال اور تفعیل میں لے جا کر اس کو متعدی بناتے ہیں، لہذا کہتے ہیں: ''**أرجحت الشیء و رجحته**''، یعنی میں نے اس کو برتر قرار دیا، اور غالب قرار دیا اور کہا جاتا ہے: ''**أرجحت الرجل**'' میں نے اس کو بڑھا کر دیا[1]۔

اصطلاح میں حنفیہ نے اس کی تعریف یوں کی ہے: ''**إظهار الزيادة لأحد المتماثلين على الآخر بما لايستقل**'' (یعنی دو ہم مثل چیزوں کے درمیان میں سے کسی ایک کے حق میں دلیل غیر مستقل کے ذریعہ اظہار زیادتی کرنا) ''متماثلین'' کی قید سے نص کو قیاس سے ترجیح دینا خارج ہو گیا، لہذا یوں نہیں کہا جاسکتا ہے کہ نص قیاس پر راجح ہے، اس لئے کہ دونوں کے درمیان نہ تو مماثلت ہے اور نہ تعارض ہی ہے، یہ دراصل دلائل کی ترتیب مقام و مرتبہ میں بعض کو بعض پر تقدیم و تاخیر کے استحقاق کے قبیل سے ہے، ترجیح نہیں ہے۔

اسی طرح ''**بمالا یستقل**'' کی قید سے دلیل مستقل خارج ہو گئی، اور اگر کوئی دلیل مستقل دوسری دلیل منفرد کے موافق ہو جائے تو اسے اس پر ترجیح نہیں دی جائے گی، اس لئے کہ حنفیہ کے نزدیک

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، مادہ: ''رجح''۔

کثرت دلائل کی وجہ سے ترجیح نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ مطلوب کے اثبات میں ان دلائل میں سے ہر ایک مستقل ہے، لہذا کوئی دلیل دوسری دلیل سے نہیں ملے گی، تاکہ اس کی تقویت کے لئے مفید ہو، اس لئے کہ کوئی شئ صرف اپنی ذات میں پائی جانے والی صفت سے قوی ہوتی ہے، اس کے ہم مثل کسی چیز کو ملانے سے قوی نہیں ہوتی ہے۔

اسی وجہ سے صاحب ''المنار'' نے ترجیح کی تعریف یوں کی ہے: **''فضل أحد المثلين على الأخر وصفا''**، یعنی دو ہم مثل چیزوں میں سے ایک کا دوسرے سے باعتبار وصف برتر ہونا یعنی فضیلت وصف کے ذریعہ ہوگی جو کہ تابع ہے، اصل کے ذریعہ نہیں ہوگی، اسی وجہ سے ایک قیاس کو اس کے مخالف قیاس پر حکم میں اس کے موافق دوسرے قیاس کے ملنے کی وجہ سے ترجیح نہیں دی جائے گی، لیکن اگر وہ علت میں اس کے موافق ہو تو اس کا شمار کثرت دلائل میں نہیں ہوگا، بلکہ کثرت اصول میں ہوگا، اس کے نتیجے میں کثرت کی وجہ سے ترجیح کا فائدہ حاصل ہوگا، اس لئے کہ علت میں تعدد قیاس میں تعدد کا فائدہ دیتا ہے، اسی طرح کسی حدیث کو دوسری معارض حدیث پر کسی دوسری حدیث کی وجہ سے اسی طرح کتاب اللہ کی وجہ سے ترجیح حاصل نہیں ہوگی[1]۔

شافعیہ (اور ان کے موافقین) نے ترجیح کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: **''إقتران أحدالصالحين للدلالة على المطلوب مع تعارضهما بما يوجب العمل به و إهمال الأخر''** (مطلوب پر دلالت کی صلاحیت رکھنے والی دو چیزوں میں سے ایک کو ان میں تعارض کے باوجود ایسی چیز کے ساتھ ملانا کہ جس کی وجہ سے اس پر عمل کرنا اور دوسرے کا ترک کرنا واجب ہو)۔

ان کے قول **''احد الصالحين''** سے وہ صورت نکل گئی جب

(۱) تیسیر التحریر ۳/ ۱۵۳، فتح الغفار شرح المنار ۲/ ۵۲۔

دونوں دلالت کی صلاحیت نہ رکھیں، یا ان میں سے ایک میں صلاحیت نہ ہو۔

''مع تعارضهما'' سے وہ صورت نکل گئی کہ دونوں دلالۃ کی صلاحیت رکھیں مگر ان میں تعارض نہ ہو۔

اور **''بما يوجب العمل''** سے وہ ذاتی یا عارضی صفات نکل گئیں جو دونوں میں سے کسی ایک ہی دلیل کے ساتھ خاص ہوں اور تقویت و ترجیح میں ان کا کوئی دخل نہ ہو[1]۔

اور ممکن ہے کہ دونوں سابقہ تعریفوں سے یہ نتیجہ نکالا جائے کہ راجح وہ ہے جس کے اندر اس کے مساوی پر برتری حاصل ہو[2]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-جمع:

۲- دو متعارض دلیلوں میں سے ہر ایک کو الگ الگ بنیادوں پر محمول کرتے ہوئے عمل دلانا ''جمع'' ہے[3]۔

ب-نسخ:

۳- شارع کا کسی حکم شرعی کو بعد میں آنے والی دوسری دلیل شرعی کی بناء پر ختم کر دینا ''نسخ'' ہے[4]۔

ج-تعارض:

۴- دو دلیلوں کے درمیان ایسی رکاوٹ ہونا کہ ان میں سے ایک دوسرے کے تقاضا کے خلاف کا تقاضا کرے ''تعارض'' ہے۔

(۱) الإحکام فی أصول الأحکام ۴/ ۲۳۹۔
(۲) تیسیر التحریر ۳/ ۱۵۳۔
(۳) تیسیر التحریر ۳/ ۱۳۷، جمع الجوامع بحاشیۃ العطار ۲/ ۴۰۵۔
(۴) مسلم الثبوت ۲/ ۵۳۔

دیکھئے: اصطلاح ''تعارض'' (ج ۱۲ ص ۲۲۳)۔

ترجیح کے احکام:

ترجیح سے کچھ فقہی احکام متعلق ہیں جن کا بیان اصطلاح ''تعارض'' میں گذر چکا ہے، اور کچھ اصولی احکام ہیں جن کا اجمالی تذکرہ حسب ذیل ہے:

دلیل راجح پر عمل کا حکم:

۵ - جب دو دلیلوں کے درمیان کسی صحیح طریقہ سے تطبیق ممکن نہ ہو تو دلیل راجح پر عمل کرنا اور دلیل مرجوح کو چھوڑ دینا ضروری ہے۔ بعض احادیث کو بعض احادیث پر ظن غالب کی وجہ سے مقدم کرنے پر صحابہ کرامؓ اور سلف کے اجماع سے یہ معلوم ہوتا ہے۔ ظن غالب راویوں کے علم اور ان کی کثرت تعداد اور ان کی عدالت اور علو مقام کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے۔

اس کی مثال ان حضرات کا حضرت عائشہؓ کی حدیث کو حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث پر ترجیح دینا ہے، حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ''**إذا التقى الختانان، أو مس الختان الختان، فقد وجب الغسل**''(۱) (اگر دونوں کی شرمگاہیں باہم ملیں یا ایک کی شرمگاہ دوسرے کی شرمگاہ سے مس ہو تو غسل واجب ہو جاتا ہے)۔

حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث ہے: ''**إنما الماء من الماء**''(۲) (یعنی غسل خروج منی سے واجب ہوتا ہے)۔

(۱) حدیث: ''إذا التقى الختانان أو مس الختان الختان فقد وجب الغسل'' کی روایت امام شافعی نے الأم (۱؍۳۷ شائع کردہ، دار المعرفہ) میں کی ہے اور اس کی اصل مسلم (۱؍۲۷۲ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۲) حدیث: ''إنما الماء من الماء'' کی روایت مسلم (۱؍۲۶۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

اسی طرح ان حضرات نے حضرت عائشہؓ کی حدیث: ''**أن النبي ﷺ كان يصبح جنبا وهو صائم**''(۱) (یعنی آپ ﷺ جنابت کی حالت میں صبح کرتے حالانکہ آپ روزہ سے ہوتے تھے) کو حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث: ''**من أصبح جنبا فلا صوم له**''(۲) (یعنی جس نے حالت جنابت میں صبح کی اس کا روزہ نہیں ہوا) پر ترجیح دی کیونکہ حضرت عائشہؓ نبی کریم ﷺ کی حالت سے زیادہ واقف تھیں۔

اور یہ بات اس سے بھی معلوم ہوتی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے جس وقت حضرت معاذؓ کو یمن کا قاضی بنا کر بھیجا تو دلائل کی ترتیب اور بعض کو بعض پر مقدم کرنے میں آپ نے ان کی تائید فرمائی تھی(۳)، اگرچہ یہ اصطلاحی ترجیح کے قبیل سے نہیں ہے تاہم اس کی نظیر ہے۔ جب دو دلیلوں میں کوئی ایک راجح ہو تو ہر صاحب عقل وخرد اپنی عقل سے راجح پر عمل کرنے کو واجب قرار دے گا، اس سلسلے میں ایک اصول یہ بھی ہے: ''**تنزيل التصرفات الشرعية منزلة التصرفات العرفية**'' یعنی شرعی تصرفات، عرفی تصرفات کے درجہ میں ہوتے ہیں، اسی لئے نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ''**ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن**''(۴) (مسلمان جس چیز کو اچھی سمجھیں

(۱) حدیث: ''كان يصبح جنبا وهو صائم'' کی روایت بخاری (الفتح ۴؍۱۴۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲؍۷۸۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: ''من أصبح جنبا فلا صوم له'' کی روایت بخاری (الفتح ۴؍۱۴۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲؍۷۷۹، ۷۸۰ طبع الحلبی) نے کی ہے، دونوں میں اس کی صراحت ہے کہ انہوں نے اس کو نبی کریم ﷺ سے نہیں سنا بلکہ اس کو فضل بن عباسؓ سے سنا ہے۔

(۳) حدیث: ''تقرير النبي ﷺ لمعاذ حين بعثه إلى اليمن قاضيا'' کی روایت ترمذی (۳؍۶۰۷ طبع الحلبی) نے کی ہے اور کہا کہ اس کو میں نے اسی طریق سے سنا ہے، میرے نزدیک اس کی سند متصل نہیں ہے۔

(۴) حدیث: ''ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن'' حضرت ابن مسعودؓ پر موقوف ہے، اس کی روایت احمد نے مسند (۱؍۳۷۹ طبع المیمنیہ)

خدا کے نزدیک وہ چیز اچھی ہوگی)۔

اسی طرح جب ظن غالب ہو کہ فرع دو اصلوں میں سے ایک سے زیادہ مشابہ ہے تو بالاجماع اسی کی اتباع واجب ہوگی، چنانچہ اصول شرع سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ تجارت میں اور راستوں پر چلنے میں لوگوں کے عرف وعادت کا اعتبار کیا جائے گا، اس لئے کہ خوفناک اسباب کے تعارض کے وقت لوگ نسبتاً محفوظ اسباب کو ترجیح دیتے ہیں اور اس کی طرف مائل ہوتے ہیں[1]۔

راجح دلائل کی معرفت تک رسائی کے طریقے:

۶ - اہل اصول نے متعارض دلائل میں راجح کو معلوم کرنے کے لئے ترجیح کے بہت سے قواعد مقرر کئے ہیں ان قواعد کی دو قسمیں ہیں:

قسم اول: دو خبروں کے درمیان ترجیح کے قواعد۔

قسم دوم: دو قیاسوں کے درمیان ترجیح کے قواعد، ترجیح کے اسباب اتنے زیادہ ہیں کہ ان کو شمار کرنا ممکن نہیں ہے، اس کا مدار غلبہ ظن کے حصول اور اس کی قوت پر ہے۔

۷ - قسم اول: دو منقول کے درمیان ترجیح کے قواعد: اس کی تین انواع ہیں:

پہلی نوع: جس کا تعلق سند سے ہو۔

دوسری نوع: جس کا تعلق متن اور حکم پر اس کی دلالت سے ہو۔

اور تیسری نوع: جس کا تعلق امر خارج سے ہو۔

۸ - پہلی نوع: یعنی جس کا تعلق سند سے ہو اور وہ چند امور ہیں جو درج ذیل ہیں:

= میں کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۱/ ۱۷۷، ۱۷۸ طبع القدسی) میں کہا ہے کہ اس کے رجال ثقہ ہیں۔

(۱) الإحکام فی أصول الأحکام ۴/ ۲۴۰، المستصفی ۲/ ۳۹۴، جمع الجوامع ۲/ ۴۰۴۔

۱ - دو حدیثوں میں سے ایک کے راوی دوسری حدیث کے راویوں سے زیادہ ہوں تو غلطی کے احتمال کے کم ہونے کی وجہ سے اس کے رجحان کا ظن غالب ہوگا۔

۲ - دو راویوں میں سے ایک کبار صحابہ میں ہو اور دوسرے صغار صحابہ میں سے۔

۳ - راویوں میں ایک کا اسلام لانا دوسرے سے مقدم ہو۔

۴ - متواتر حدیث کو خبر احاد پر ترجیح حاصل ہوگی۔

۵ - ایسی خبر واحد جس میں عموم بلوی نہ ہو اس کو اس خبر واحد پر ترجیح حاصل ہوگی جس میں عموم بلوی ہو، اس لئے کہ جس میں عموم بلوی ہو، اور ایک سے زائد طریقوں سے اس کی نقل کے دواعی پوری طرح موجود ہوں پھر بھی ایک ہی شخص اس کو نقل کرتا ہو تو یہ جھوٹ سے زیادہ قریب ہوگا۔

۹ - دوسری نوع: متن اور حکم پر اس کی دلالت سے متعلق ترجیح کے قواعد:

۱ - دو حدیثوں میں سے ایک امر ہو جو وجوب پر دلالت کرے اور دوسری نہی ہو جو ممانعت پر دلالت کرے تو ممانعت پر دلالت کرنے والی حدیث وجوب پر دلالت کرنے والی حدیث سے راجح ہوگی۔

اس کی ایک مثال وہ روایت ہے جس میں اوقات مکروہ میں نماز پڑھنے کی ممانعت آئی ہے[1] اس کو اس حدیث پر ترجیح حاصل ہوگی، جس میں یہ کہا گیا ہے: " **من نسي صلاة أو نام عنها فكفارتها أن يصليها إذا ذكرها**"[2] (جو نماز بھول جائے یا سو جائے اس کا

(۱) حدیث: "النهي عن الصلاة في الأوقات المكروهة" کی روایت مسلم (۱/ ۵۷۰ طبع الحلبی) نے حضرت عمرو بن عبسہ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "من نسي صلاة أو نام عنها فكفارتها أن يصليها إذا ذكرها" کی روایت مسلم (۱/ ۴۷۷ طبع الحلبی) نے حضرت انسؓ سے کی ہے۔

کفارہ یہ ہے کہ جب یاد آئے پڑھ لے)۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ سبب والی نماز اوقات مکروہہ میں پڑھی جائے گی، ان حضرات نے دوسری حدیث سے استفادہ کیا ہے، جس میں سبب والی نماز کی خصوصیت بیان کی گئی ہے، اس لئے ان حضرات نے اسکی وجہ سے نہی والی حدیث کے عموم کو خاص کیا ہے۔

۲- دوحدیثوں میں سے ایک ممانعت پر دلالت کرتی ہو، اور دوسری اباحت پر۔

اصول فقہ کے ماہرین کی آراء اس بارے میں مختلف ہیں، بعض نے ممانعت کو اباحت پر ترجیح دی ہے، اور بعض نے اباحت کو ممانعت پر ترجیح دی ہے، اور بعض نے ممانعت اور اباحت دونوں کو برابر قرار دیا ہے، لہذا منفی اور مثبت دونوں پہلو کے برابر ہونے کی وجہ سے دونوں ساقط ہوجائیں گے۔

۳- جو روایت وجوب، کراہت، اور ندب پر دلالت کرے اسے اباحت پر دلالت کرنے والی روایت پر ترجیح حاصل ہوگی۔

۴- حقیقی کو مجازی پر ترجیح دی جائے گی، اس لئے کہ حقیقی میں قرینہ کی ضرورت نہیں ہے۔

۵- جس میں اضمار اور حذف کی ضرورت نہ ہو اس کو اس پر ترجیح دی جائے گی جس میں ان کی ضرورت ہو۔

۶- دوحدیثوں میں ایک کی دلالت مؤکد ہو اور دوسرے کی غیر مؤکد، تو غیر مؤکد پر مؤکد کو ترجیح دی جائے گی، اس لئے کہ اس کی دلالت زیادہ اقوی ہے، جیسے حدیث: "**فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل**" [1] (اس کا نکاح باطل ہے، اس کا نکاح باطل ہے، اس کا نکاح باطل ہے)۔

(۱) حدیث: "**فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل**" کی روایت ترمذی (۳/۳۹۹ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے۔

۷- مفہوم موافق کو مفہوم مخالف پر ترجیح حاصل ہوگی، اس لئے کہ مفہوم مخالف میں اختلاف ہے اور مفہوم موافق میں اختلاف نہیں ہے، ایک قول یہ ہے کہ مفہوم مخالف کو مفہوم موافق پر ترجیح دی جائے گی، اس لئے کہ مخالفت میں نئی بنیاد ہوتی ہے اور موافقت میں ایسا نہیں ہے۔

۱۰- تیسری نوع: جس کا تعلق امر خارج کی بنیاد پر ترجیح سے ہو اس کو حنفیہ کے علاوہ دیگر فقہاء نے ثابت کیا ہے:

آمدی اس بارے میں حسب ذیل اصول لکھتے ہیں:

۱۔ دو دلیلوں میں ایک دوسری دلیل یعنی کتاب، سنت، اجماع، قیاس، عقل یا حس کے موافق ہو، تو اسے اپنے مخالف دلیل پر ترجیح دی جائے گی، اس لئے کہ اس پر عمل کرنے سے دو دلیلوں کی مخالفت لازم آئے گی۔

۲- جس کے مقتضا پر علماء مدینہ یا ائمہ اربعہ عمل کریں، اس کو ترجیح حاصل ہوگی۔

۳- دونوں حدیثیں مؤول ہوں، البتہ تاویل کی دلیل ان سے ایک میں دوسرے کی دلیل سے زیادہ راجح ہو تو راجح کو مقدم کیا جائے۔

۴- جس میں سبب ورود ذکر کیا گیا ہو اس کو اس روایت پر ترجیح حاصل ہوگی جس میں سبب ورود ذکر نہ کیا گیا ہو، اس لئے کہ سبب کے ذکر سے معلوم ہوتا ہے کہ راوی کو اپنی روایت کا اہتمام زیادہ ہے[1]۔

۱۱- قسم دوم: دو قیاسوں کے درمیان ترجیح:

۱- اگر ایک قیاس میں اصل کے حکم کی دلیل دوسرے قیاس میں

(۱) الإحكام في أصول الأحكام ۴/ ۲۴۲، ۲۶۸، تیسیر التحریر ۳/ ۱۵۷، ۱۶۸، جمع الجوامع بحاشیۃ العطار ۲/ ۴۰۶، ۴۲۰، مسلم الثبوت ۲/ ۲۰۴، ۲۱۰۔

اصل کے حکم کی دلیل پر راجح ہوگی تو پہلے قیاس کو ترجیح دی جائے گی۔

۲-جس قیاس میں فرع اصل کی جنس سے ہو وہ اس قیاس پر راجح ہوگا جس میں ایسا نہ ہو، اس لئے کہ جنس جنس سے زیادہ مشابہ ہوتی ہے۔

۳-استدلال کے اعتبار سے جس قیاس کی علت قوی ہو وہ ضعیف پر راجح ہوگا۔

لہذا وہ قیاس جس کی علت نص میں صراحت کے ساتھ مذکور ہو، اس قیاس سے راجح ہوگا جس کی علت اشارہ کنایہ سے معلوم ہو، اس لئے کہ صراحت زیادہ قوی ہے، اور وہ قیاس جس کی علت دلیل قطعی سے ثابت ہو اس کو اس قیاس پر ترجیح حاصل ہوگی، جس کی علت دلیل ظنی سے ثابت ہو، اور جس قیاس کی علت ایماء سے ثابت ہو اس کو ترجیح حاصل ہوگی، اس قیاس پر جس کی علت مناسبت اور دوران سے ثابت ہو۔

مسالک علت اور ضعف وقوت کے اعتبار سے ان کی ترتیب کی تفصیل کے لئے اصطلاح ''قیاس'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

وہ علت جو قواعد شرع کے موافق ہو وہ دوسری پر راجح ہوگی، اس لئے کہ پہلی علت قوی ہے، اور اس کے دلائل بھی بہت ہیں۔

مذکورہ مقامات میں جہاں علت کو ترجیح دی گئی ہے، اس میں اس قیاس کو ترجیح دی جائے گی جس کی بنیاد اس علت پر ہو[1]۔

سابقہ اقسام میں ترجیح دینے والے اسباب بہت ہیں اور مختلف طرح کے ہیں۔ اس کی تفصیل (اصولی ضمیمہ) میں ہے۔

موسوعہ ۱۲/ ۲۲۳ میں ''تعارض'' کی اصطلاح میں یہ بحث دیکھی جائے، جہاں ''بینات'' کے تعارض، حقوق اللہ میں دلائل کے تعارض، گواہوں کی جرح وتعدیل میں تعارض میں ترجیح کے احکام، بقاء اسلام اور حدوث ارتداد کے احتمال کی حالت میں ترجیح کے احکام اور احکام شرعی کے تعارض اور اصل وظاہر کے تعارض میں ترجیح کے احکام اور ان پر مبنی مسائل ہیں، بیان کئے گئے ہیں۔

رجس

دیکھئے: ''نجاسۃ''۔

(۱) جمع الجوامع بحاشیۃ العطار ۲/ ۴۱۶، ۴۲۰، تیسیر التحریر ۴/ ۷۸، ۹۷۔

رجعۃ

تعریف:

۱-"رجعۃ"، "رجع" کا اسم مصدر ہے۔کہا جاتا ہے:"**رجع عن سفرہ، وعن الأمر یرجع رجعا و رجوعًا و رجعي و مرجعا**" (یعنی سفر یا کسی کام سے لوٹنا)،ابن السکیت کا قول ہے: یہ ذھاب (جانے) کی نقیض ہے،اور فصیح لغت کے مطابق یہ خود متعدی بنفسہٖ ہے۔کہا جاتا ہے:"**رجعته عن الشيء و إلیه**" (کسی چیز سے یا کسی چیز کی طرف پھیرنا)،اور **رجعت الکلام** وغیرہ یعنی بات وغیرہ کو رد کرنا، اللہ تعالی کا فرمان ہے:"**فَإِنْ رَّجَعَکَ اللّٰهُ إِلٰی طَائِفَةٍ مِّنْهُم**"[۱] (تو اگر اللہ آپ کو واپس لائے ان کے کسی گروہ کی طرف)۔

جو عورت اپنے شوہر کے انتقال یا طلاق کے سبب اپنے میکے لوٹ جائے اسے "راجع" (لوٹنے والی) کہتے ہیں اور "رجعت" بالفتح "رجوع" کے معنی میں ہے اور طلاق کے بعد والی "رجعت" فتحہ وکسرہ دونوں کے ساتھ ہے[۲]۔

"رجعی" رجعت کی طرف منسوب ہے، اور طلاق رجعی وہ طلاق ہے جس میں شوہر کے لئے اپنی بیوی کو اس کی عدت میں نئے نکاح کے بغیر لوٹانا جائز ہو۔

(۱) سورۂ توبہ/ ۸۳۔
(۲) المعجم الوسیط،المصباح المنیر مادہ: "رجع"۔

اصطلاحی تعریف: فقہاء نے رجعت کی درج ذیل متعدد تعریفیں کی ہیں:

عینی نے یہ تعریف کی ہے کہ رجعت ملک نکاح کو باقی رکھنا ہے، اور حنفیہ میں سے صاحب "بدائع" نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے: "نکاح کی موجودہ ملکیت کو باقی رکھنا اور ختم ہونے سے روکنا ہے"[۱]۔

مالکیہ میں سے دردیر نے تعریف کی ہے: "مطلقہ بیوی کو عصمت کے لئے بغیر تجدید عقد کے لوٹا لینا رجعت ہے"[۲]۔

شافعیہ میں سے خطیب شربینی نے اس کی تعریف یہ کی ہے: غیر بائن طلاق کی صورت میں عدت کے اندر عورت کو مخصوص طریقہ پر نکاح میں لوٹا لینا رجعت ہے[۳]۔

حنابلہ میں سے بہوتی نے اس کی یہ تعریف کی ہے: غیر بائن مطلقہ کو بغیر کسی عقد کے اس کی پہلی حالت کی طرف لوٹا لینا رجعت ہے[۴]۔

رجعت کے مشروع ہونے کی دلیل اور اس کی حکمت:

۲- شوہر کا اپنی بیوی سے رجعت کر لینا ایک اصلاحی قدم ہے، اس لئے ہم دیکھتے ہیں کہ شریعت اسلامیہ نے اس کے احکام کو منظم طریقہ پر بیان کیا ہے، کاسانی نے رجعت کی حکمت کی طرف اشارہ کرتے

(۱) البنایہ علی الہدایہ ۴/ ۵۹۱ طبع دار الفکر للطباعۃ والنشر، بدائع الصنائع ۳/ ۱۸۱ طبع دار الکتاب العربی بیروت۔
(۲) الشرح الکبیر ص ۳۶۹ طبع المکتبۃ التجاریۃ الکبری قاہرہ، الخرشی ۴/ ۷۹ مطبع دار صادر بیروت۔
(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۳۳۵ طبع عیسی الحلبی۔
(۴) کشاف القناع ۵/ ۳۴۱، شائع کردہ دار الباز، مکہ، الروض المربع شرح زاد المستقنع ۶/ ۶۰۱ طبع، بساط بیروت۔

ہوئے فرمایا ہے: ''رجعت کی ضرورت اس لئے پیش آتی ہے کہ انسان بسا اوقات اپنی بیوی کو طلاق دے کر اس پر شرمندہ ہوتا ہے، جیسا کہ اللہ تعالی نے اس طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ہے: ''لَاتَدْرِيْ لَعَلَّ اللّٰهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذٰلِكَ أَمْرًا'' [۱] (تجھے خبر نہیں شاید کہ اللہ اس کے بعد کوئی نئی بات پیدا کردے) چنانچہ اسے اس کے تدارک کی ضرورت پیش آتی ہے، اور اگر رجعت مشروع نہ ہو تو اس کے لئے اس کا تدارک ممکن نہ ہوگا، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ وہ عورت اس کے ساتھ تجدید نکاح کے لئے تیار نہ ہو اور وہ اس کے بغیر صبر نہ کرسکے اور زنا میں مبتلا ہوجائے'' [۲] اسی لئے زوجین کے مابین اصلاح کی خاطر رجعت کو مشروع کیا گیا اور یہ اہم حکمت ہے ''فَتَبَارَكَ اللّٰهُ أَحْكَمُ الْحَاكِمِيْنَ''۔

۳- رجعت کا مشروع ہونا کتاب وسنت اور اجماع سے ثابت ہے، جس کی وضاحت حسب ذیل ہے:

قرآن کریم میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَبُعُوْلَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِيْ ذٰلِكَ إِنْ أَرَادُوْا إِصْلَاحًا'' [۳] (ان کے شوہران کے واپس لے لینے کے اس (مدت) میں زیادہ حقدار ہیں بشرطیکہ اصلاح حال کا قصد رکھتے ہوں)۔ دوسری جگہ ارشاد باری ہے: ''وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ أَوْ سَرِّحُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ وَّلَا تُمْسِكُوْهُنَّ ضِرَاراً لِتَعْتَدُوْا'' [۴] (اور جب عورتوں کو طلاق دے چکو اور وہ اپنی مدت گذرنے پر پہنچ جائیں تو (اب یا تو) انہیں عزت کے ساتھ روکے رکھو اور یا عزت کے ساتھ رہائی دے دو اور ان کو تکلیف پہنچانے کی غرض سے نہ روکے رہو)۔

اور حدیث شریف سے اس کا ثبوت یہ ہے کہ عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے: ''**أن النبي ﷺ طلق حفصة ثم راجعها**'' [۱] (نبی کریم ﷺ نے حفصہؓ کو طلاق دے دی اور پھر ان سے رجعت فرمائی)۔ اور حضرت انسؓ سے روایت ہے: ''**أن النبي ﷺ طلق حفصة تطليقة، فأتاه جبريل عليه الصلاة و السلام فقال: يا محمد، طلقت حفصة وهي صوامة قوامة، وهي زوجتك في الجنة، فراجعها**'' [۲] (نبی ﷺ نے حضرت حفصہؓ کو ایک طلاق دی تو جبرئیل علیہ الصلوٰۃ والسلام نے آپ ﷺ کے پاس تشریف لاکر فرمایا: اے محمد آپ نے حفصہ کو طلاق دے دی، حالانکہ وہ بہت زیادہ روزے رکھنے والی اور نماز پڑھنے والی ہے اور جنت میں وہ آپ کی زوجہ ہے، تو آپ ﷺ نے ان سے رجعت فرمائی)۔

عروۃ حضرت عائشہؓ سے نقل کرتے ہیں کہ وہ فرماتی ہیں: ''**كان الناس والرجل يطلق امرأته ماشاء أن يطلقها، وهي امرأته إذا ارتجعها وهي في العدة و إن طلقها مائة مرة أو أكثر، حتى قال رجل لامرأته والله لا أطلقك فتبيني مني ولا آويك أبدا، قالت: وكيف ذاك؟ قال: أطلقك فكلما همت عدتك أن تنقضي راجعتك،**

---

(۱) سورۂ طلاق/۱۔

(۲) بدائع الصنائع ۳/۱۸۱۔

(۳) سورۂ بقرہ آیت/۲۲۸۔

(۴) سورۂ بقرہ آیت/۲۳۱۔

(۱) حدیث عمر بن الخطاب: ''أن الرسول ﷺ طلق حفصة ثم راجعها'' کی روایت ابوداؤد (۲/۷۱۲ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۲/۱۹۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح کہا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) حدیث انس: ''أن النبي ﷺ طلق حفصة......'' کی روایت حاکم (۴/۱۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، ذہبی نے میزان الاعتدال (۱/۳۸۲ طبع الحلبی) میں اس کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے۔

فذهبت المرأة حتى دخلت على عائشة فأخبرتها فسكتت عائشة حتى جاء النبي ﷺ فاخبرته فسكت النبي ﷺ حتى نزل القرآن: "اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاکٌ بِمَعْرُوْفٍ أَوْ تَسْرِيْحٌ بِإِحْسَانٍ"[1] (لوگوں کی حالت یہ تھی کہ مرد اپنی بیوی کو جب چاہتا طلاق دے دیتا تھا، اور اس کی عدت پوری ہونے سے پہلے اگر اس سے رجعت کر لیتا تو وہ اس کی بیوی ہی رہتی خواہ وہ اس کو سو بار یا اس سے بھی زیادہ طلاق دیتا، حتی کہ ایک آدمی نے تو اپنی بیوی سے یہ کہہ دیا کہ اللہ کی قسم نہ تو میں تجھے طلاق دوں گا کہ تو مجھ سے جدا ہو جائے اور نہ تمہیں اپنے پاس پناہ دوں گا، اس عورت نے کہا کہ یہ کیسے ہو سکتا ہے؟ تو اس مرد نے کہا کہ میں تجھے طلاق دے دوں گا اور جب تیری عدت پوری ہونے کے قریب آئے گی تو تجھ سے رجعت کر لوں گا تو وہ عورت جا کر حضرت عائشہؓ سے ملی اور انہیں یہ واقعہ بتایا تو حضرت عائشہؓ خاموش رہیں یہاں تک کہ نبی کریم ﷺ تشریف لے آئے، پھر یہ واقعہ آپ ﷺ کو سنایا تو آپ ﷺ بھی خاموش رہے جس پر قرآن کریم کی یہ آیت نازل ہوئی "اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاکٌ بِمَعْرُوْفٍ أَوْ تَسْرِيْحٌ بِإِحْسَانٍ" (طلاق رجعی ہے دو بار تک اس کے بعد رکھ لینا موافق دستور کے یا چھوڑ دینا بھلی طرح سے))۔

حضرت عائشہؓ کہتی ہیں کہ (اس کے بعد لوگوں نے طلاق (کی صورت) از سر نو اختیار کی، خواہ کسی نے (پہلے) طلاق دی تھی یا نہیں دی تھی)[2]۔

(۱) سورۂ بقرہ/۲۲۹۔

(۲) حدیث: "كان الناس والرجل يطلق امرأته" کی روایت ترمذی (۳/ ۴۸۸ طبع الحلبی) نے ہشام بن عروہ عن ابیہ عن عائشہ کی سند سے کی ہے پھر انہوں نے دوسری سند عن ہشام بن عروۃ عن ابیہ بیان کی جس میں عائشہؓ کا ذکر نہیں، اور فرمایا کہ یہ اصح ہے، یعنی مرسلاً۔

اور عدت میں ضرر رسانی کے ارادہ کے بغیر بغرض اصلاح رجعت کر لینا ہی امساک بالمعروف ہے[1]۔

اگر رجعت کی تمام شرائط پائی جائیں تو رجعت کے جواز پر فقہاء کا اجماع ہے، اس سلسلے میں ان میں سے کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے، چنانچہ "الروض المربع" میں وضاحت ہے کہ "ابن المنذر کا قول ہے کہ آزاد مرد اگر تین طلاق سے کم اور غلام اگر دو طلاق سے کم دے دے تو انہیں عدت کے اندر رجعت کا حق حاصل ہے اس پر اہل علم کا اجماع ہے"[2]۔

شرعی حکم:

۴- دراصل رجعت مباح ہے اور یہ شوہر کا حق ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَبُعُوْلَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِيْ ذٰلِکَ إِنْ أَرَادُوْا إِصْلَاحًا"[3] (ان کے شوہر ان کے واپس لے لینے کے اس (مدت) میں زیادہ حقدار ہیں بشرطیکہ اصلاح حال کا مقصد رکھتے ہوں)۔

اگر شوہر اپنی بیوی کو حالت حیض میں ایک طلاق دے دے تو حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک رجعت واجب ہے، اس لئے کہ یہ طلاق بدعی ہے جس کی تصحیح واجب ہے، اور اس کی تصحیح رجعت کے بغیر نہیں ہو سکتی۔

اس کی دلیل ابن عمرؓ کی حدیث ہے: "أنه طلق امرأته وهي حائض على عهد رسول الله ﷺ، فسأل عمر بن الخطاب النبي ﷺ عن ذلک فقال: مره فليراجعها، ثم ليمسکها حتى تطهر، ثم تحيض ثم تطهر، ثم إن شاء أمسک بعد، وإن شاء طلق قبل أن يمس، فتلک العدة

(۱) احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۱۹۱، ۱۹۹۔

(۲) الروض المربع ۶/ ۲۰۱۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۲۸۔

التي أمر الله أن تطلق لها النساء"(۱) (انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دے دی تو عمر بن الخطابؓ نے اس سلسلے میں نبی ﷺ سے معلوم کیا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: اس کو حکم کیجئے کہ وہ اس کو لوٹا لے پھر اسے روکے رکھے تا آنکہ وہ پاک ہوجائے، پھر حیض آئے پھر پاک ہوجائے، پھر اس کے بعد چاہے تو روکے رکھے اور اگر چاہے تو اسے وطی سے پہلے طلاق دے دے، بس یہی وہ عدت ہے جس کے بارے میں اللہ تعالی نے حکم دیا ہے کہ عورتوں کو اس کے لئے طلاق دی جائے)۔

اور شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک مذکورہ حالت میں رجعت مسنون ہے (۲)۔

طلاق کے بعد زوجین کے نادم ہونے کی صورت میں رجعت مندوب ہے، اور خاص طور پر جب ان کی اولاد بھی ہو اور مصلحت کا تقاضہ یہ ہو کہ ان کی پرورش والدین کے زیر سایہ ہو تا کہ وہ ان کی تربیت کی کوشش کریں، چنانچہ اس صورت میں رجعت مندوب ہے، تا کہ وہ مصلحت حاصل ہو سکے جس کو شارع حکیم نے مندوب قرار دیا ہے، اسی لئے بہت سی آیات میں زوجین کے مابین صلح و اتفاق کی ترغیب دی ہے۔ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُّصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحاً وَّالصُّلْحُ خَيْرٌ**"(۳) (تو اس میں ان کے لئے کوئی مضائقہ نہیں کہ دونوں آپس میں ایک خاص طریق پر صلح کرلیں صلح (بہرحال) بہتر ہے)۔

دوسری جگہ ارشاد باری ہے: "**وَلَا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ**"(۱) (اور آپس میں لطف واحسان نظر انداز نہ کرو)۔

اگر شوہر بیوی کو ضرر پہنچانے کا ارادہ کرے اور اس لئے رجعت کرے تا کہ اسے تکلیف وضرر لاحق ہو تو اس صورت میں رجعت حرام ہے، قرآن کریم نے اس سے منع کیا ہے ارشاد خداوندی ہے: "**وَلَا تُمْسِكُوْهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوْا وَمَنْ يَّفْعَلْ ذٰلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهٗ**"(۲) (اور ان کو تکلیف پہنچانے کی غرض سے نہ روکے رہو اور جو کوئی ایسا کرے گا وہ اپنی ہی جان پر ظلم کرے گا)۔

اس آیت میں اللہ تعالی نے شوہروں کو اس بات سے روکا ہے کہ وہ انہیں تکلیف اور ضرر رسانی کے ارادہ سے روکیں، اور نہی سے حرمت ثابت ہوتی ہے، لہذا اس حالت میں رجعت حرام ہوگی۔

حنفیہ کے نزدیک اس کے باوجود رجعت صحیح ہوجائے گی (۳) اور رہا مالکیہ کا مذہب تو قرطبی فرماتے ہیں: جو ایسا کرے گا اس کی رجعت درست ہوگی، اور اگر ہمیں اس کا یہ مقصد معلوم ہوجائے تو ہم اسے علاحدہ کردیں گے (۴) ابن تیمیہ کہتے ہیں: رجعت وہی کرسکتا ہے جس کا مقصد اصلاح ہو اور بھلائی کے ساتھ رکھے (۵) اور کبھی رجعت مکروہ ہوتی ہے اگر شوہر کو یہ گمان ہو کہ بیوی کے ساتھ بھلائی کرنے کے بارے میں اللہ کے جو حدود ہیں وہ انہیں بالکل قائم نہ رکھ سکے گا تو اس حالت میں اس کے حق میں رجعت مکروہ ہوگی۔

---

(۱) حدیث ابن عمر: "**أنه طلق امرأته وهي حائض......**" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۳۴۵، ۳۴۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۹۳ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) الاختیار ۳/ ۱۲۲، ۱۲۳، الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۷، مغنی المحتاج ۲/ ۳۰۹، کشاف القناع ۵/ ۲۴۔

(۳) سورۂ نساء/ ۱۲۸۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۳۸۔

(۲) تفسیر القرطبی، سورۂ بقرہ/ ۲۳۱ کے ذیل میں۔

(۳) احکام القرآن للجصاص ۱/ ۳۸۹۔

(۴) تفسیر القرطبی ۳/ ۱۲۳، احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۲۰۰۔

(۵) الفروع ۵/ ۴۶۴۔

رجعت کے شرائط:

رجعت کے صحیح ہونے کے لئے درج ذیل شرائط ہیں:

۵-پہلی شرط یہ ہے: رجعت طلاق رجعی کے بعد ہوخواہ طلاق شوہر نے دی ہو یا قاضی کی طرف سے ہوئی ہو، اس لئے کہ رجعت اس ازدواجی زندگی کی تجدید ہے جو طلاق کے ذریعہ منقطع ہوگئی ہو، لہذا اگر طلاق ہی نہ ہوئی ہوتو رجعت کا کوئی فائدہ نہ ہوگا، اور جب شوہر اپنی بیوی کو تیسری طلاق بھی دے دے تو پھر اسے رجعت کا حق باقی نہیں رہے گا، اس لئے کہ تیسری طلاق سے عورت اپنے شوہر سے بینونت کبری کے ساتھ علاحدہ ہوجاتی ہے اور جب تک وہ دوسرے سے شادی نہ کرے اس وقت تک پہلے شوہر کی طرف لوٹنا حلال نہیں ہوتا، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''**فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَاتَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ**''[1] (پھر اگر کوئی اپنی عورت کو طلاق دے ہی دے تو وہ عورت اس کے لئے اس کے بعد جائز نہ رہے گی یہاں تک کہ وہ کسی اور شوہر سے نکاح کرے)۔

اس شرط پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کسی کا کوئی اختلاف نہیں[2]۔

۶-دوسری شرط یہ ہے کہ رجعت اس بیوی سے ہو جس کے ساتھ طلاق دینے سے پہلے وطی کر لی ہو، اور اگر وطی سے پہلے ہی اسے طلاق دے دے پھر اس سے رجعت کرنا چاہے تو اسے حق رجعت حاصل نہ ہوگا، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''**يٰأَيُّهَاالَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوْهُنَّ فَمَالَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّوْنَهَا فَمَتِّعُوْهُنَّ وَ سَرِّحُوْهُنَّ سَرَاحًا جَمِيْلاً**''[3] (اے ایمان والو تم جب مومن عورتوں سے نکاح کرو پھر تم انہیں طلاق دے دو قبل اس کے کہ تم نے انہیں ہاتھ لگایا ہوتو تمہارے لئے ان کے بارے میں کوئی عدت نہیں، جسے تم شمار کرنے لگو تو انہیں کچھ مال دیدو اور انہیں خوبی کے ساتھ رخصت کردو)۔ البتہ حنابلہ نے [1] رجعت کے صحیح ہونے کے لئے خلوت صحیحہ کو وطی کے حکم میں مانا ہے، اس لئے کہ خلوت کے احکام وطی کے احکام کے مانند ہیں، لیکن حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ رجعت کے صحیح ہونے کے لئے وطی ضروری ہے صرف خلوت کافی نہیں [2]۔

۷- تیسری شرط یہ ہے: مطلقہ عدت میں ہی ہو، اور اگر اس کی عدت پوری ہوجائے تو اس سے رجعت صحیح نہیں ہوگی، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''**وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوْءٍ**'' (اور مطلقہ عورتیں اپنے کو تین میعادوں تک روکے رہیں) اس کے بعد ارشاد باری ہے: ''**وَبُعُوْلَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِيْ ذٰلِكَ**''[3] (اوران کے شوہران کے واپس لے لینے کے اس (مدت) میں زیادہ حقدار ہیں)۔ یعنی تین حیض کے اندر (رجعت کا حق ہے)۔

نیز اس لئے کہ عدت کے زمانہ میں مطلقہ سے رجعت کر لینا عقد نکاح کو برقرار رکھنا ہے، اور جب عدت پوری ہوجائے تو یہ برقرار رکھنا ختم ہوجائے گا، اس لئے عدت پوری ہونے کے بعد رجعت درست نہیں ہوگی، اور کاسانی کہتے ہیں: رجعت کے جواز کی ایک شرط عدت کا باقی رہنا ہے، لہذا عدت گذر جانے کے بعد رجعت درست نہیں ہوگی، اس لئے کہ رجعت ملک کو برقرار رکھنا ہے، اور

(۱) سورۂ بقرہ/۲۳۰۔

(۲) البنایہ ۴/۵۹۱، کشاف القناع ۵/۳۴۱، الأم ۶/۲۴۳، الشرح الکبیر للدردیر ۲/۳۶۹۔

(۳) سورۂ احزاب/۴۹۔

(۱) کشاف القناع ۵/۳۴۱۔

(۲) دیکھئے: سابقہ مراجع اور مغنی المحتاج ۴/۷/۳۳۔

(۳) سورۂ بقرہ/۲۲۸۔

عدت پوری ہونے کے بعد ملکیت زائل ہوجاتی ہے، لہذا برقرار رکھنے کا کوئی تصور نہیں ہوگا، اس لئے کہ برقرار رکھنا قائم کو زوال سے محفوظ رکھنے کے لئے ہوتا ہے[1] اور عدت کب پوری ہوتی ہے اس کے لئے اصطلاح ''عدۃ'' دیکھی جائے۔

۸- چوتھی شرط یہ ہے کہ رجعت سے پہلے والی تفریق فسخ نکاح سے نہ ہوئی ہو جس کی تفصیل اصطلاح ''فسخ'' میں ہے۔

۹- پانچویں شرط یہ ہے کہ طلاق بالعوض نہ ہو اگر طلاق عوض لے کر ہو تو رجعت صحیح نہ ہوگی، اس لئے کہ اس صورت میں طلاق بائن ہوگی، کیونکہ اس صورت میں عورت نے مالی معاوضہ دے کر شوہر سے چھٹکارا حاصل کیا ہے اور یہ مالی معاوضہ اس تعلق کو ختم کر دیتا ہے، اس کی مثال خلع اور طلاق علی مال ہیں۔

۱۰- چھٹی شرط یہ ہے کہ رجعت فوری طور پر واقع ہونے والی ہو اسے کسی شرط پر معلق کرنا یا آئندہ زمانہ کی طرف منسوب کرنا درست نہیں ہے، شرط پر معلق کرنے کی صورت یہ ہے کہ شوہر یہ کہے: اگر زید آ جائے تو میں نے تجھ سے رجعت کر لی بشرطیکہ زید آ جائے، یا کہے کہ میں نے تجھ سے رجعت کر لی بشرطیکہ تو ایسا کرے، اور زمانۂ استقبال کی طرف اضافت کی صورت یہ ہے کہ کہے: میں نے تجھ سے کل آئندہ یا ایک ماہ بعد رجعت کر لی وغیرہ جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مسلک یہی ہے، اور مالکیہ کے نزدیک یہی اظہر ہے، اس کی تفصیل اصطلاح ''تعلیق'' (فقرہ/۴۶، موسوعہ ج ۱۲، ص ۳۶۰) میں ہے۔

فقہاء نے اس کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ رجعت عقد نکاح کو برقرار رکھنا یا اس کا لوٹانا ہے، اور نکاح تعلیق واضافت کو قبول نہیں کرتا، اور رجعت کا حکم نکاح کے مانند ہے[1]۔

۱۱- ساتویں شرط یہ ہے: رجعت کرنے والا از سر نو عقد نکاح کرنے کا اہل ہو۔

یہ شرط مالکیہ و شافعیہ کی کتابوں میں ہے، مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ جس کو از سر نو عقد نکاح کا حق ہے اسی کو اپنی مطلقہ سے رجعت کرنے کا بھی حق ہے جب کہ رجعت کے تمام شرائط موجود ہوں، اسی لئے مجنون اور نشہ میں مست کی رجعت درست نہیں، اس لئے کہ وہ دونوں از سر نو عقد نکاح کے اہل نہیں، اور مالکیہ ناقص اہلیت والوں کی رجعت کو جائز کہتے ہیں جیسے باشعور لڑکا، سفیہ، مرض الموت کا مریض اور مفلس، ان کے نزدیک ان کی طرف سے رجعت کی اجازت ان کو ضرر لاحق نہ ہونے کی بنیاد پر اور ان میں سے ہر ایک کی الگ الگ حالت کے اعتبار سے ہے، چنانچہ باشعور لڑکے کا کیا ہوا عقد نکاح صحیح ہوتا ہے، البتہ اس کے ولی کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے لہذا اس حالت میں جیسے اس کا کیا ہوا عقد صحیح ہوتا ہے اسی طرح اس کی رجعت بھی صحیح ہوگی، اور سفیہ کا کیا ہوا عقد نکاح مہر مثل کے حدود میں ہونے کی صورت میں درست ہے تو اس کی رجعت بھی درست ہوگی، اس لئے کہ ایک طرح سے اس میں عقد نکاح کو برقرار رکھنا ہے، نیز اس لئے کہ اس کی طرف سے کوئی اسراف نہیں ہو رہا ہے، اور مرض الموت کے مریض کی رجعت درست ہے، اس لئے کہ رجعت میں غیر وارث کو ورثہ میں شامل کرنا نہیں پایا جاتا، اور مفلس کی رجعت اس لئے درست ہے کہ اس میں نئے مہر کی ضرورت نہیں ہوتی تو اس کے ذمہ کوئی مال لازم نہ ہوگا اور اسے قرض خواہوں سے اجازت لینے کی ضرورت نہ پڑے گی، اسی طرح حج یا عمرہ کا احرام باندھنے والوں کی رجعت کو فقہاء نے جائز کہا ہے، حالانکہ اس کے لئے عقد نکاح جائز

(۱) بدائع الصنائع ۳/ ۱۸۳۔

(۱) البدائع ۳/ ۱۸۵، الخرشی ۴/ ۸۰، المغنی ۸/ ۴۸۵، الأم ۶/ ۲۴۵۔

نہیں، اس لئے کہ رجعت نئے عقد کو وجود میں لانا نہیں ہے بلکہ صرف عقد نکاح کو برقرار رکھنا ہے (۱)۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ رجعت کرنے والے کے اندر بذات خود نکاح کی اہلیت شرط ہے یعنی وہ عاقل، بالغ، مختار اور غیر مرتد ہو، اس لئے کہ رجعت از سر نو نکاح کے مانند ہے، لہذا ارتداد، بچپن، جنون اور اکراہ کی حالت میں جس طرح نکاح درست نہیں رجعت بھی درست نہیں ہوگی۔

حاصل یہ کہ رجعت عاقل و بالغ اور مختار ہی کی طرف سے درست ہے (۲)۔

شافعیہ نے اس سے سفیہ کا استثنا کیا ہے، اس لئے جس طرح اس کا کیا ہوا نکاح درست ہے اسی طرح اس کی رجعت بھی درست ہوگی اور نشہ والا جو اپنے نشہ میں تعدی کرنے والا نہ ہو شافعیہ کے نزدیک اس کی رجعت بھی درست ہے، اس لئے کہ اصلا وہ عقد نکاح کو وجود میں لانے کا اہل ہے، مالکیہ کے نزدیک اس کی رجعت درست نہیں، اور شافعیہ کے نزدیک نشہ والا جو اپنے نشہ میں تعدی کرنے والا ہو اس کی رجعت درست نہیں، اس لئے کہ اس کے تمام اقوال لغو ہیں۔

مالکیہ وشافعیہ کے مذہب میں محرم کی رجعت درست ہے اس لئے کہ احرام سے محرم کی انشاء عقد نکاح کی اہلیت متاثر نہیں ہوتی وہ تو صرف ایک امر عارض ہے، نیز رجعت کے لئے عورت کی رضامندی شرط نہیں ہے، جس کی دلیل اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَبُعُوْلَتُهُنَّ أَحَقُّ بَرَدِّهِنَّ" (۳) (اور ان کے شوہر ان کے واپس لے لینے کے اس (مدت) میں زیادہ حقدار ہیں)۔

رجعت کا طریقہ:

رجعت کے دو طریقے ہیں: رجعت قولی، اور رجعت فعلی۔

اول - رجعت قولی:

۱۲ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جو قول رجعت پر دلالت کرے اس سے رجعت درست ہوجاتی ہے، مثلاً اپنی مطلقہ سے اس کی عدت میں یہ کہے راجعتک، یا ارتجعتک، یا **رددتک لعصمتی** (میں نے تجھ سے رجعت کر لی یا میں نے تجھے اپنی عصمت میں لوٹا لیا) اور اس معنی پر دلالت کرنے والے تمام الفاظ کا یہی حکم ہے۔

حنفیہ میں سے عینی کے الفاظ یہ ہیں: اور رجعت یہ ہے کہ اپنی جس بیوی کو ایک یا دو طلاق دے دی ہو اس سے کہے: میں نے تجھ سے رجعت کر لی یا اس کے غائبانہ میں کہے: میں نے اپنی بیوی سے رجعت کر لی، اور یہ صیغے رجعت کے لئے صریح ہیں، اور اگر اس نے کہا **رددتک** (میں نے تجھے واپس لوٹا لیا) یا **أمسکتک** (میں نے تجھے روک لیا) تو ان سے بھی رجعت ہوجاتی ہے۔

جن الفاظ سے رجعت صحیح ہوجاتی ہے فقہاء نے ان کی دو قسمیں کی ہیں:

پہلی قسم: صریح الفاظ جیسے "**راجعتک**" (میں نے تجھ سے رجعت کر لی) اور "**ارتجعتک إلی نکاحي**" (تجھ کو اپنے نکاح میں لوٹا لیا) اس قسم سے رجعت درست ہوجاتی ہے اور نیت کی ضرورت نہیں ہوتی۔

دوسری قسم: کنایہ: یعنی وہ الفاظ جن میں رجعت اور غیر رجعت دونوں کا احتمال ہو جیسے کہے: "**أنت عندي کما کنت**" (تو

---

(۱) الخرشی ۴/ ۷۹، ۸۰، الشرح الکبیر للدردیر، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۶۹، ۳۷۰۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۳۳۵، ۳۳۶، نہایۃ المحتاج ۷/ ۵۳۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۲۸۔

میرے نزدیک ایسی ہی ہے جیسے پہلے تھی) یا أنت امرأتي (تو میری عورت ہے) اور ان الفاظ سے رجعت کی نیت کرے۔

کنایہ کے الفاظ رجعت اور غیر رجعت دونوں کا احتمال رکھتے ہیں جیسے أنت عندي كما كنت (تو میرے نزدیک ایسی ہی ہے جیسے پہلے تھی) اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ جیسے پہلے تو مری بیوی تھی، اور یہ بھی احتمال ہے کہ جیسے پہلے تو مجھے ناپسند تھی، اسی لئے فقہاء یہ کہتے ہیں کہ ان الفاظ میں نیت کی ضرورت ہے ان کے متعلق شوہر کی نیت معلوم کی جائے گی، اور بعض الفاظ جیسے رددتک و امسکتک کے صریح و کنایہ ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے چنانچہ مالکیہ وشافعیہ کی ایک جماعت کے نزدیک یہ الفاظ کنایہ ہیں جن میں نیت کی ضرورت ہے۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ "رددتک"، میں زوجیت کی طرف لوٹا لینے کا بھی احتمال ہے اور اس کو اس کے والد کے گھر کی طرف لوٹا دینے کا بھی احتمال ہے اور "أمسکتک"، میں زوجیت میں روک لینے کا بھی احتمال ہے اور عدت کے زمانہ میں گھر سے نکلنے سے روکنے کا بھی احتمال ہے۔

مالکیہ وشافعیہ کی دوسری جماعت اور جمہور حنفیہ وحنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ دونوں الفاظ رجعت کے لئے صریح ہیں، اس لئے ان میں نیت کی ضرورت نہیں، ان کی دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم کی وہ آیات جن میں رجعت کے احکام بیان کئے گئے ہیں ان میں احکام رجعت لفظ "رد" اور "امساک" کے ذریعہ بیان کئے گئے ہیں [1]۔ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: " وَبُعُوْلَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذٰلِكَ"، [2] (ان

(۱) البنایہ علی الہدایہ ۴/ ۵۹۲، ۵۹۳، بدائع الصنائع ۳/ ۱۸۱، ۱۸۲، الخرشی ۴/ ۸۰، مغنی المحتاج ۳/ ۳۳۷، کشاف القناع ۵/ ۳۴۲۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۲۸۔

کے شوہر ان کے واپس لے لینے کے اس (مدت) میں زیادہ حقدار ہیں)۔

دوسری جگہ ارشاد ہے: "فَأَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ أَوْ فَارِقُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ"، [1] (تو رکھو ان کو دستور کے موافق یا چھوڑ دو ان کو دستور کے موافق)۔

دوم- رجعت فعلی:

۱۳- حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ رجعت جماع اور دواعی جماع سے درست ہو جاتی ہے "ہدایہ" میں ہے، فرماتے ہیں: یا اس سے وطی کرے یا اسے شہوت کے ساتھ چھولے، یا شہوت کے ساتھ اس کی شرمگاہ کو دیکھ لے، اور یہ ہمارے نزدیک ہے [2] ان کا یہ قول بہت سے تابعین سے مروی ہے اور وہ یہ ہیں: سعید بن المسیب، حسن بصری، محمد بن سیرین، طاؤس، عطاء بن ابی رباح، اوزاعی، ثوری، ابن ابی لیلی، شعبی اور سلیمان التیمی اور حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ شرمگاہ کے علاوہ عورت کے جسم کے کسی حصہ کو دیکھنے سے رجعت نہیں ہوگی۔

ان کا استدلال یہ ہے کہ رجعت نکاح کو برقرار رکھنے اور اس کے تمام اثرات کو بحال رکھنے کا نام ہے، اور جماع ودواعی جماع کا حلال ہونا نکاح کے اثرات میں سے ہے، اس لئے جماع و دواعئ جماع سے رجعت صحیح ہو جاتی ہے، کیونکہ عدت ختم ہونے سے پہلے نکاح تو باقی ہی رہتا ہے۔

افعال سے صراحۃً و دلالۃً فاعل کی نیت معلوم ہوتی ہے، اس لئے شوہر اگر اپنی مطلقۂ رجعیہ سے اس کی عدت میں وطی کرلے، یا

(۱) سورۂ طلاق/ ۲۔

(۲) ہدایہ مع حاشیۃ البنایہ ۴/ ۵۹۳۔

شہوت کے ساتھ اس کا بوسہ لے لے، یا شہوت کے ساتھ اسے چھولے تو اس کا یہ فعل دلالۃً رجعت سمجھا جائے گا، لہذا شوہر اس کے ساتھ وطی کر کے گویا اسے اپنے نکاح میں لوٹا لینے پر راضی ہو گیا۔

حنفیہ نے بوسہ لینے، شرمگاہ کی طرف دیکھنے اور چھونے میں شہوت کی قید لگائی ہے، لہذا اگر چھونا، شرمگاہ کی طرف دیکھنا اور بوسہ لینا بغیر شہوت کے ہو تو رجعت نہیں پائی جائے گی، جس کا سبب یہ ہے کہ بغیر شہوت کے اشیاء مذکورہ شوہر اور اس کے علاوہ کی طرف سے بھی پائی جاسکتی ہے، جیسے اس کے ساتھ رہنے والے، اس سے گفتگو کرنے والے، یا ڈاکٹر و بچہ جنوانے والی دایہ البتہ ان افعال کے ساتھ شہوت کا پایا جانا صرف شوہر ہی کی طرف سے ہوسکتا ہے۔

اگر ان افعال سے بغیر شہوت کے بھی رجعت صحیح ہوجائے تو شوہر کو بار بار طلاق دینے کی ضرورت پڑے گی، جس سے عورت کی عدت طویل ہوجائے گی اور وہ شدید تنگی میں مبتلا ہوجائے گی (۱)۔

اور اگر یہ افعال عورت کی طرف سے پائے جائیں مثلاً وہ شہوت کے ساتھ اپنے شوہر کا بوسہ لے لے، یا اس کی طرف دیکھ لے، یا اسے چھولے تو ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک رجعت صحیح ہوجائے گی، ان کی دلیل یہ ہے کہ ازدواجی زندگی کا حلال ہونا ان دونوں کے لئے ایک ساتھ ہی ثابت ہے، تو شہوت کے ساتھ دیکھنے سے جس طرح مرد کی طرف سے رجعت درست ہوجاتی ہے اسی طرح عورت کی طرف سے بھی صحیح ہوجائے گی، مزید یہ کہ جس طرح مرد کی طرف سے حرمت مصاہرت ثابت ہوجاتی ہے، اسی طرح عورت کی طرف سے بھی حرمت مصاہرت ثابت ہوجاتی ہے، جیسے کہ اگر عورت اپنے شوہر کے لڑکے یا اس کے باپ کے ساتھ ازدواجی تعلق قائم کرلے، اس لئے اس کی طرف سے رجعت صحیح ہوجائے گی اگر وہ شہوت کے ساتھ اپنے شوہر کو چھولے، یا اس کا بوسہ لے لے، یا اس کی شرمگاہ کو شہوت کے ساتھ دیکھ لے، امام ابو یوسف کے نزدیک اگر عورت شہوت کے ساتھ اپنے شوہر کو چھولے یا اس کا بوسہ لے لے یا شہوت کے ساتھ اس کی شرمگاہ کو دیکھ لے تو اس کی طرف سے رجعت صحیح نہیں ہوگی، ان کی دلیل یہ ہے کہ بیوی سے رجعت کرنا شوہر کا حق ہے حتی کہ وہ اس کی رضامندی کے بغیر بھی اس سے رجعت کرسکتا ہے، بیوی کو حق رجعت نہ بالقول حاصل ہے نہ بذریعہ فعل تو خواہ وہ شوہر کی طرف شہوت کے ساتھ دیکھے یا بغیر شہوت کے اس سے رجعت ثابت نہ ہوگی (۱)۔

۱۴- مالکیہ کے نزدیک وطی ودواعی وطی وغیرہ افعال سے رجعت کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے کہ شوہر ان افعال سے رجعت کی نیت کرے اس لئے اگر شوہر شہوت کے ساتھ اس کا بوسہ لے لے، یا اسے چھولے، یا شہوت کے ساتھ مقام جماع کو دیکھ لے، یا اس سے وطی کرلے اور رجعت کی نیت نہ کرے تو ان افعال سے رجعت صحیح نہ ہوگی، ''الخرشی'' کی عبارت ہے کہ جو فعل رجعت کی نیت سے خالی ہو اس سے رجعت نہیں ہوتی خواہ وہ کتنا ہی قوی فعل ہو جیسے وطی اور بوسہ لینا اور چھونا، نیز اس کے پاس جانا بھی ایک فعل ہے لہذا اگر اس سے رجعت کی نیت کرلے تو یہ بھی رجعت کے لئے کافی ہے (۲)۔

۱۵- شافعیہ کے نزدیک رجعت فعل سے مطلقاً صحیح نہیں ہوتی، خواہ وطی کے ذریعہ ہو، یا دواعی وطی کے ذریعہ ہو اور خواہ اس فعل سے شوہر نے رجعت کی نیت کی ہو، یا نہ کی ہو ان کی دلیل یہ ہے کہ طلاق رجعی میں عورت شوہر کے لئے اجنبی ہوجاتی ہے، اس لئے اس سے وطی کرنا

(۱) البنایہ علی الہدایہ ۴/ ۵۹۳، ۵۹۴، بدائع الصنائع ۳/ ۱۸۱، ۱۸۲، المبسوط للسرخسی ۶/ ۲۱۔

(۱) المبسوط ۶/ ۲۲ اور اس کے بعد کے صفحات، البنایہ للعینی ۴/ ۵۹۵، ۵۹۶۔

(۲) الخرشی ۴/ ۸۱، الدسوقی ۲/ ۷۰۳۔

اس کے لئے حلال نہیں رہتا، اور عدت میں رجعت کی حیثیت دوبارہ عقد نکاح کرنے کی ہے اور جیسا کہ عقد نکاح اس پر دلالت کرنے والے قول کے بغیر درست نہیں ہوتا اسی طرح رجعت بھی اس پر دلالت کرنے والے قول کے بغیر صحیح نہیں ہوگی، لہذا اگر عقد نکاح سے پہلے کوئی مرد کسی عورت سے وطی کرے تو اس کا وطی کرنا حرام ہے، اسی طرح مطلقہ رجعیہ سے اگر شوہر عدت میں وطی کرے تو اس کی یہ وطی حرام ہوگی۔ امام شافعی نے پہلے ''الأم'' میں بیان کیا ہے کہ رجعت شوہر کا حق ہے اور بیوی کو اس کی رضامندی کے بغیر بھی لوٹا لینا اس کے لئے ثابت ہے، پھر وہ فرماتے ہیں: لوٹانا کلام کے ذریعہ ہوتا ہے نہ کہ فعل جماع وغیرہ سے اس لئے کہ یہ تو بغیر کلام کے لوٹانا ہے، لہذا رجعت کا تکلم کئے بغیر عورت سے مرد کی رجعت ثابت نہیں ہوگی، جیسے نکاح اور طلاق بغیر تکلم کے صحیح نہیں ہوتے پس اگر عدت میں رجعت کا تکلم کرے گا تو اس سے رجعت ثابت ہوجائے گی (۱)۔

۱۶- حنابلہ رجعت کے صحیح ہونے میں وطی اور دواعی وطی کے درمیان فرق کرتے ہیں: چنانچہ ان کے نزدیک وطی سے رجعت صحیح ہوجاتی ہے اور دواعی وطی سے صحیح نہیں ہوتی جس کی وضاحت درج ذیل ہے:

اول- وطی کے ذریعہ رجعت کا صحیح ہونا:

۱۷- ان کے نزدیک وطی کے ذریعہ رجعت مطلقاً درست ہوجاتی ہے خواہ شوہر رجعت کی نیت کرے یا نہ کرے اور خواہ اس پر گواہ بھی نہ بنائے (۲)۔

اس سلسلے میں ان کی دلیل یہ ہے کہ زمانۂ عدت مطلق جدائیگی کا سبب ہے، اس لئے کہ عدت کا پورا ہوجانا رجعت کے صحیح ہونے سے مانع ہے، لہذا اگر عدت کے ختم ہونے سے پہلے شوہر اس سے وطی کرے تو وہ اس کی طرف لوٹ جائے گی، اور یہ ایلاء کے حکم کے مثل ہوجائے گا، اس لئے کہ اگر شوہر اپنی بیوی سے ایلاء کرے اور اس کے بعد اس سے وطی کرلے تو ایلا کا حکم ختم ہوجائے گا، پس اسی طرح رجعت ہے کہ اگر شوہر عدت میں اس سے وطی کرے تو وہ اس کی طرف لوٹ جائے گی۔

اس کے بعد انہوں نے دوسری دلیل ذکر فرمائی ہے جس سے وطی کے ذریعہ رجعت کے صحیح ہونے کی تاکید ہوتی ہے، ''الشرح الکبیر علی المقنع'' میں ہے: طلاق زوال ملک کا سبب ہے اور اس کے ساتھ اختیار ہوتا ہے، اور وطی کے ذریعہ مالک کا تصرف کرنا اس کے عمل کو روک دیتا ہے جیسا کہ اس سے توکیل طلاق ختم ہوجاتی ہے (۱)، یہ حنابلہ کا اپنے مسلک پر استدلال ہے۔

دوم- دواعیٔ وطی:

۱۸- دواعیٔ وطی سے رجعت کے صحیح ہونے کے متعلق ان کے مذہب میں روایات مختلف ہیں، امام احمد کی مشہور روایت یہ ہے کہ شہوت کے ساتھ موضع جماع کو دیکھنے، چھونے اور بوسہ لینے سے رجعت صحیح نہیں ہوتی، اس روایت کی دلیل درج ذیل ہے:

۱- مذکورہ افعال کے پائے جانے سے نہ اس پر عدت واجب ہوتی ہے اور نہ ان سے مہر واجب ہوتا ہے تو ان سے رجعت بھی صحیح نہیں ہوگی۔

۲- مقام جماع کو دیکھنا یا چھونا بسا اوقات ضرورت کے وقت غیر شوہر کی طرف سے بھی ہوجاتا ہے اس اعتبار سے وہ افعال رجعت نہیں کہلائیں گے۔

---

(۱) الأم ۶/ ۲۴۴، روضۃ الطالبین للنووی ۸/ ۲۱۷ طبع المکتب الإسلامی۔

(۲) کشاف القناع ۵/ ۳۴۳۔

(۱) الشرح الکبیر لابن قدامہ المقدسی مع المغنی ۸/ ۴۷۵۔

دوسری روایت یہ ہے کہ ان افعال سے رجعت صحیح ہوجاتی ہے، اس لئے کہ زوجین کے مابین جو استمتاع ہوتا ہے یہ افعال اس سے خالی نہیں۔

پہلی روایت معتمد فی المذہب ہے، امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے۔

اسی طرح خلوت صحیحہ میں بھی اختلاف ہے کہ اس سے رجعت صحیح ہوتی ہے یا نہیں؟ اور اس میں دو قول ہیں:

پہلا قول یہ ہے کہ خلوت سے رجعت صحیح ہوجاتی ہے، اس لئے کہ خلوت سے احکام نکاح ثابت و راسخ ہوتے ہیں اور خلوت میں استمتاع بھی ممکن ہوتا ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ خلوت سے رجعت صحیح نہیں ہوتی، اس لئے کہ طلاق کی حالت میں جو خلوت صحیحہ ہو اس میں استمتاع نہیں ہوتا تو اس سے رجعت بھی صحیح نہیں ہوگی [1]۔

رجعت کے احکام:

رجعت پر گواہ بنانا:

۱۹ - حنفیہ و مالکیہ کا مذہب، امام شافعی کا قول جدید اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ رجعت پر گواہ بنانا مستحب ہے اور یہ قول حضرت ابن مسعودؓ اور عمار بن یاسرؓ سے مروی ہے، لہذا اگر کوئی اپنی بیوی سے رجعت کرلے اور گواہ نہ بنائے تو رجعت صحیح ہوجائے گی، اس لئے کہ گواہ بنانا مستحب ہے۔

اس سلسلے میں ان کی دلیل درج ذیل ہے:

۱- رجعت نکاح کی طرح ہے، اس لئے کہ وہ نکاح کو برقرار رکھنا اور نکاح کو برقرار رکھنے کے لئے شہادت بالاتفاق شرط نہیں ہے، تو اسی طرح رجعت میں بھی شہادت واجب نہیں ہوگی۔

۲- رجعت شوہر کا ایسا حق ہے جو اس عورت کے قبول کرنے کا بھی محتاج نہیں، اس لئے اس کے صحیح ہونے کے لئے شہادت شرط نہیں ہوگی، کیونکہ شوہر نے اپنے خالص حق کو استعمال کیا ہے اور حق جب قبول کرنے یا کسی ولی کا محتاج نہ ہو تو اس کے صحیح ہونے کے لئے شہادت شرط نہیں ہوتی۔

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَأَشْهِدُوْا ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ'' [1] (اور اپنے میں سے دو معتبر شخصوں کو گواہ ٹھہرالو) اس کے متعلق فقہاء یہ کہتے ہیں کہ یہ امر ہے اور اس آیت میں امر وجوب کے لئے نہیں بلکہ ندب پر محمول ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَأَشْهِدُوْا إِذَا تَبَايَعْتُمْ'' [2] (اور جب خرید و فروخت کرتے ہو (تب بھی) گواہ کرلیا کرو)۔

اور جمہور فقہاء کا اتفاق ہے کہ بیع بغیر گواہ بنائے ہوئے صحیح ہوجاتی ہے، حاصل یہ کہ رجعت پر گواہ بنانا مستحب ہے، تاکہ کسی طرح انکار کا خطرہ نہ رہے، نزاع ختم ہوکر زوجین کے درمیان اختلاف کا دروازہ بند ہوجائے، اور قابل لحاظ بات یہ ہے کہ بیع میں حق کو مؤکد کرنے کے لئے گواہ بنانے کی ضرورت رجعت سے زیادہ ہے، اس لئے کہ بیع ایک تصرف شرعی کو وجود میں لانا ہے اور رجعت ازدواجی زندگی کو برقرار رکھنا یا اس کو لوٹانا ہے، لہذا جب بیع بغیر گواہ بنائے صحیح ہے تو رجعت تو بغیر گواہ بنائے بدرجہ اولیٰ صحیح ہوگی۔

مالکیہ مزید یہ کہتے ہیں کہ رجعت پر گواہ بنانے تک اگر عورت اپنے شوہر کو وطی سے روک دے تو اس کا روکنا اچھا ہوگا اور اس پر وہ

---

(۱) الشرح الکبیر ۸ / ۴۷۴، کشاف القناع ۵ / ۳۴۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) سورۂ طلاق / ۲۔

(۲) سورۂ بقرہ / ۲۸۲۔

اجر کی مستحق ہوگی، اور وہ شوہر کی نافرمان نہیں ہوگی [۱]۔

امام شافعی کا قول قدیم اور امام احمد کی دوسری روایت یہ ہے کہ رجعت پر گواہ بنانا واجب ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَأَشْهِدُوا ذَوَیْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ" (اور اپنے میں سے دو معتبر شخصوں کو گواہ ٹھہرالو) اور عمران بن حصین سے اثر مروی ہے کہ ایک صاحب نے ان سے اس شخص کے بارے میں سوال کیا جس نے اپنی بیوی کو طلاق رجعی دیدی پھر اس کے ساتھ جماع کرلیا اور گواہ نہیں بنایا، تو انہوں نے فرمایا: تو نے خلاف سنت طریقہ پر طلاق دی، خلاف سنت طریقہ پر رجعت کی، اس پر گواہ بنالو اور پھر دوبارہ ایسا نہ کرنا، نیز اس لئے کہ رجعت بضعۂ حرام کو مباح بنانا ہے اس لئے اس پر گواہ بنانا لازم ہوگا۔

نووی کہتے ہیں: قول اظہر کے مطابق رجعت پر گواہ بنانا نہ واجب ہے نہ شرط ہے [۲]۔

بیوی کو رجعت کی خبر دینا:

۲۰ - جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ بیوی کو رجعت کی خبر دینا مستحب ہے، اس لئے کہ اس سے وہ نزاع ختم ہوجاتی ہے جو زوجین کے درمیان پیدا ہوسکتی ہے۔

عینی کے الفاظ یہ ہیں: "اس کو اطلاع دینا مستحب ہے" یعنی اس بیوی کو رجعت کے بارے میں بتادینا مستحب ہے کیونکہ ہوسکتا

(۱) البنایہ علی الہدایہ ۴/ ۵۹۵، بدائع الصنائع ۳/ ۱۸۱، المبسوط للسرخسی ۶/ ۲۲، الخرشی ۴/ ۸۷، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۷۷ ۳، الشرح الکبیر للدردیر ۲/ ۷۷ ۳، کشاف القناع ۵/ ۲ ۴ ۳، ۳ ۴ ۳، الشرح الکبیر لابن قدامہ ۸/ ۲ ۷ ۴، ۳ ۷ ۴۔

(۲) روضۃ الطالبین ۸/ ۲۱۶، مغنی المحتاج ۳/ ۳۳۶، الشرح الکبیر لابن قدامہ المقدسی ۸/ ۲ ۷ ۴، ۳ ۷ ۴، کشاف القناع ۵/ ۲ ۴ ۳، ۳ ۴ ۳، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۴۸۱۔

ہے کہ یہ سمجھ کر کہ اس کے شوہر نے اس سے رجعت نہیں کی ہے اور اس کی عدت پوری ہوگئی ہے وہ دوسرا نکاح کرلے اور شوہر اس سے وطی کرلے ایسی صورت میں اس پر شوہر سے معلوم نہ کرنے کا اور شوہر پر اسے رجعت کی خبر نہ دینے کا گناہ ہوگا، لیکن اس کے باوجود اگر اسے اطلاع نہ دے تب بھی رجعت صحیح ہوگی، اس لئے کہ رجعت پہلے ہی نکاح کو برقرار رکھنا ہے انشاء نہیں ہے، تو شوہر خالص اپنے حق کو استعمال کرنے والا ہوگا اور انسان کا اپنے خالص حق کو استعمال کرنا دوسرے کو بتانے پر موقوف نہیں رہتا [۱]۔

مطلقہ رجعیہ کے ساتھ شوہر کا سفر کرنا:

۲۱ - حنابلہ اور حنفیہ میں سے زفر کا مذہب یہ ہے کہ شوہر کو اپنی مطلقہ رجعیہ کے ساتھ سفر کرنے کا حق ہے، اور جمہور اس کے ساتھ سفر کو ناجائز کہتے ہیں، کیوں کہ وہ پوری طرح اس کی بیوی نہیں ہے اور اس لئے بھی کہ شوہر کو حکم ہے کہ عدت کے زمانہ میں اسے گھر سے باہر نہ نکالے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ" [۲] (انہیں ان کے گھروں سے نہ نکالو)۔

نیز یہ بھی ہوسکتا ہے کہ وہ شوہر کے ساتھ سفر ہی میں ہو اور اس کی عدت پوری ہوجائے تو وہ ایک ایسے شخص کے ساتھ رہ جائے گی جو اس کے لئے اجنبی ہے اور یہ حرام ہے، یہ تمام تفصیل اس صورت میں ہے جب اس سے عدت میں رجعت نہ کرے اور اگر رجعت کرلے تو وہ اس کے ساتھ سفر کرے گی، اس لئے کہ وہ اس کی بیوی ہے [۳]۔

(۱) البنایہ علی الہدایہ ۴/ ۵۹۷، المحلی لابن حزم الظاہری ۱۰/ ۲۵۱، الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ۱۸/ ۱۵۹، الخرشی ۴/ ۸۷۔

(۲) سورۂ طلاق/ ۱۔

(۳) الشرح الکبیر لابن قدامہ ۸/ ۴ ۷ ۴، البنایہ علی الہدایہ ۴/ ۶۱۱، ۶۱۳، الدسوقی ۲/ ۴۲۲، الروضہ ۸/ ۲۲۱۔

اپنے شوہر کے لئے مطلقہ رجعیہ کا زیب وزینت اختیار کرنا:

۲۲ - مطلقہ رجعیہ کے لئے جائز ہے کہ اپنے شوہر کے لئے اسی طرح زینت اختیار کرے جیسے عورتیں کپڑوں وغیرہ سے اپنے شوہروں کے لئے زینت اختیار کرتی ہیں، حنابلہ کہتے ہیں: اس صورت میں خوب خوب زینت اختیار کرے گی[۱]، حنفیہ کہتے ہیں: شوہر کے لئے زیب وزینت اختیار کرنا اس کے لئے جائز ہے[۲]۔ تشوف چہرہ کے بناؤ سنگار کو کہتے ہیں، اور تزین تشوف سے عام ہے اس میں چہرہ بھی داخل ہے اور چہرہ کے علاوہ بھی، اور یہ بناؤ سنگار شوہر کو رجعت کی ترغیب دلانے کے لئے جائز رکھا گیا ہے، کیونکہ بناؤ سنگار رجعت کا ذریعہ ہے عجب نہیں کہ شوہر اسے بناؤ سنگار میں دیکھے جس سے وہ اس کی آنکھوں میں بس جائے اور وہ طلاق پر نادم ہو کر اس سے رجعت کرلے۔

تزین کے جواز پر ان کی دلیل یہ ہے کہ مطلقہ رجعیہ بیویوں کے حکم میں ہے اور اس کے عدت میں ہونے کے اعتبار سے من وجہٍ نکاح باقی ہے، اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ مطلقہ رجعیہ کو اپنے شوہر کے لئے بناؤ سنگار کرنا جائز نہیں، کیونکہ وہ اس کے لئے اجنبیہ ہے اور رجعت ان کے نزدیک دوبارہ نکاح کرنا ہے۔

اس کے ساتھ ایک دوسرا امر شوہر کا اس کے کمرہ میں اس کے پاس جانا ہے جس کے متعلق فقہاء یہ کہتے ہیں کہ اگر اس کا رجعت کا ارادہ نہ ہو تو اس کی اجازت کے بغیر اس کے پاس نہ جائے، کیونکہ ممکن ہے کہ اس کے بدن پر کپڑے نہ ہوں اور شوہر کی نظر اس کے مقام جماع پر پڑ جائے، تو جن کے نزدیک اس سے رجعت ہو جاتی ہے ان کے نزدیک رجعت ہو جائے گی، البتہ اگر رجعت کا ارادہ ہو تو اس کے پاس جانے میں کوئی مضائقہ نہیں، کیونکہ اس کی نیت اس سے رجعت کرنے کی ہے اور اس سے وہ اس کی بیوی ہو جائے گی، اور خاص طور پر اس لئے کہ رجعت کے لئے بیوی کی رضامندی بھی ضروری نہیں ہے[۱]۔

(۱) کشاف القناع ۵/ ۳۴۳۔

(۲) البنایہ علی الہدایہ ۴/ ۶۱۱، ۶۱۳۔

رجعت میں زوجین کا اختلاف:

۲۳ - اگر شوہر یہ دعوی کرے کہ اس نے اپنی مطلقہ رجعیہ سے کل گزشتہ یا ایک ماہ قبل رجعت کرلی، اور یہ دعوی عدت کے اندر ہو تو اس کی تصدیق کی جائے گی، اس لئے کہ وہ ایسے امر کی خبر دے رہا ہے جس کو اب بھی کرسکتا ہے اس لئے خبر دینے میں متہم نہ ہوگا، اور اگر وہ یہ دعوی عدت گذر جانے کے بعد کرے تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اس صورت میں وہ اس امر کی خبر دے رہا ہے جسے وہ اب نہیں کرسکتا، لہذا اگر اس کی عدت گذر جانے کے بعد شوہر یہ دعوی کرے کہ اس نے اس کی عدت کے زمانہ ہی میں اس سے رجعت کرلی تھی اور وہ عورت اس کا انکار کردے تو عورت ہی کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ شوہر نے رجعت کا دعوی اس زمانہ میں کیا ہے جس میں وہ اس سے رجعت نہیں کرسکتا۔

اور اگر عدت گذر جانے کے بعد شوہر یہ دعوی کرے کہ اس نے عدت کے دوران ہی اپنی مطلقہ سے رجعت کرلی تھی اور وہ اس پر بینہ بھی قائم کردے تو اس کی رجعت صحیح ہوگی۔

سرخسی کہتے ہیں: اگر عدت گذارنے والی عورت کا شوہر اس سے کہے کہ میں نے تجھ سے رجعت کرلی ہے، اس کے جواب میں وہ کہے: میری عدت تو گذر چکی ہے، تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس عورت ہی کا قول معتبر ہوگا اور رجعت ثابت نہ ہوگی، اور صاحبین کے نزدیک شوہر کا قول معتبر ہوگا اور رجعت صحیح ہو جائے گی، اس لئے کہ

(۱) الشرح الکبیر لابن قدامہ ۸/ ۴۷۴، الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۱۸/ ۱۵۸، مغنی المحتاج ۳/ ۳۳۷، الروضہ ۸/ ۲۲۱، المبسوط للسرخسی ۶/ ۲۵۔

رجعت عدت میں ہوئی ہے، کیونکہ جب تک وہ عدت پوری ہونے کی خبر نہ دے اس وقت تک اس کی عدت باقی رہے گی، اور رجعت اس کے عدت کے ختم ہونے کی خبر سے پہلے پائی گئی ہے، اس لئے رجعت صحیح ہوگئی اور عدت ساقط ہوجائے گی، کیونکہ اس نے عدت پوری ہونے کی خبر عدت کے ختم ہونے کے بعد دی، حالانکہ عدت ختم ہونے کے بعد اسے خبر دینے کی ولایت ہی نہیں ہے خواہ وہ کچھ دیر خاموش رہ کر خبر دے، نیز شوہر کے رجعت کر لینے کے بعد عدت گذر جانے کی خبر دینے میں وہ متہم ہوگی، اس لئے اس کی خبر قبول نہیں کی جائے گی، جیسے موکل وکیل سے کہے کہ میں نے تجھے معزول کر دیا اس پر وکیل کہے کہ میں نے تو اس کی بیع کر بھی دی تھی، اور ابو حنیفہ کہتے ہیں: رجعت عدت کے ختم ہونے کی حالت میں ہوئی ہے، لہذا صحیح نہیں ہوگی، کیونکہ عدت کا گذرنا مطلقاً عدت نہیں ہے، جبکہ رجعت کی شرط مطلقاً عدت میں ہونا ہے[۱]۔

(۱) المبسوط ۶/۲۲، الشرح الکبیر ۸/۴۸۸، مغنی المحتاج ۳/۳۳۸، ۳۳۹۔

رجل

تعریف:

۱-''الرجل'' لغت میں ''المرأۃ'' کے مخالف ہے یعنی نوع انسانی کا مذکر، ایک قول یہ ہے کہ رجل اس وقت ہوتا ہے جب اسے احتلام ہو اور وہ جوان ہوجائے، ایک قول یہ ہے کہ رجل پیدائش کے وقت سے ہمیشہ ''رجل'' ہی کہلاتا ہے اس کی تصغیر قیاس کے مطابق ''رجیل'' اور خلاف قیاس'' رویجل'' آتی ہے،'' رجل'' کی جمع ''رجال'' اور جمع الجمع ''رجالات'' ہے ''رجُل'' پیدل چلنے والے کو بھی کہتے ہیں، اسی سے اللہ تعالی کا ارشاد ہے:''فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالاً أَوْ رُكْبَانًا''[۱] (لیکن اگر تمہیں اندیشہ ہو تو تم پیدل ہی (پڑھ لیا کرو) یا سواری پر)۔اس کے معانی اس کے علاوہ بھی ہیں:

اصطلاحی تعریف: جرجانی نے ''التعریفات'' میں اس کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے کہ رجل وہ مذکر آدمی جو بچپن کی حد پار کر کے بالغ ہوگیا ہو[۲]۔

اور یہ تعریف میراث کے علاوہ میں ہے، اور میراث میں مذکر پر رجل کا اطلاق اس کی پیدائش کے وقت ہی سے ہوتا ہے اسی معنی میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے:''لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۳۹۔

(۲) اللسان، المصباح مادہ: ''رجل''، التعریفات للجرجانی / ۱۴۶ طبع الکتاب العربی۔

الْوَالِدَانِ وَالْاَقْرَبُوْنَ"[۱] (مردوں کے لئے بھی اس چیز میں حصہ ہے جس کو والدین اور نزدیک کے قرابت دار چھوڑ جائیں)۔

اجمالی حکم:

مرد کے کچھ مخصوص احکام ہیں جن میں وہ عورت سے الگ ہوتا ہے جن میں سے چند اہم درج ذیل ہیں:

الف-ریشم پہننا:

۲-مرد کے لئے ریشم پہننا بالاتفاق حرام ہے، اور جمہور کے نزدیک نماز وغیرہ میں مرد کے لئے ریشم کو بچھانا حرام ہے، حنفیہ کا اس میں اختلاف ہے وہ ریشم کا تکیہ بنانے اور اس کے بچھانے کو جائز کہتے ہیں، اس لئے کہ ابوموسیٰؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**أحل الذهب و الحرير لإناث أمتي، و حرم على ذكورها**"[۲] (سونے اور ریشم کو میری امت کی عورتوں کے لئے حلال کیا گیا ہے اور میری امت کے مردوں پر حرام کیا گیا ہے) اور عمر بن الخطابؓ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لاتلبسوا الحرير فإن من لبسه في الدنيا لم يلبسه في الآخرة**"[۳] (ریشم مت پہنو اس لئے کہ جو اسے دنیا میں پہن لے گا وہ اسے آخرت میں نہیں پہنے گا)۔

---

(۱) سورۂ نساء/۷۔

(۲) حدیث: "**أحل الذهب و الحرير لإناث أمتي......**" کی روایت نسائی (۸/۱۶۱ طبع المكتبة التجاریہ) نے کی ہے، ابن المدینی نے اس کو حسن کہا ہے، جیسا کہ ابن حجر کی التلخیص (۱/۵۳، طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۳) حدیث: "**لا تلبسوا الحرير، فإن من لبسه في الدنيا......**" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/۲۸۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۶۴۲ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

اور مردوں پر ریشم کے حرام ہونے پر تمام علماء کا اتفاق ہے اس میں کوئی اختلاف نہیں، لیکن چند چیزیں مستثنیٰ ہیں جیسے کپڑے کے نقش و نگار جب کہ چار انگشت سے کم ہوں، اسی طرح پیوند، گریبان کی کلی اور پوستین کے گوٹ، اور جوؤں یا خارش کو دور کرنے کے لئے، اسی طرح شدید سردی یا گرمی کو دور کرنے کے لئے، یا جنگ کے لئے اس کے پہننے میں اختلاف ہے، جس کی تفصیل: اصطلاح "حریر" میں ہے[۱]۔

ب-مرد کے لئے سونے چاندی کا استعمال:

۳-بالاتفاق سونے کے زیورات مردوں پر حرام ہیں، اس لئے اس کا استعمال کرنا مرد پر حرام ہے، صرف ضرورت و حاجت کی صورت میں اس کے لئے حلال ہے جیسے ناک، دانت اور سر انگشت، اور سونے سے دانتوں کو باندھنے کی حاجت ہو تو یہ بھی جائز ہے۔

اور مرد کے لئے چاندی کی انگوٹھی جائز ہے، ایسے ہی بعض آلات مثلاً تلوار کو اس سے مزین کرنا اور دانتوں کو اس سے باندھنا درست ہے، اور مرد پر چاندی کے دیگر زیورات کے حرام ہونے میں اختلاف ہے، اور چاندی سونے کے برتنوں کا استعمال سب ہی کے

---

(۱) نتائج الأفکار مع فتح القدیر ۸/۹۳، ۹۴ طبع الأمیریہ، تبیین الحقائق ۶/۱۵ طبع بولاق، بدائع الصنائع ۵/۱۳۱ طبع الجمالیہ، الإختیار ۴/۱۵۸ طبع المعرفہ، الزرقانی ۱/۱۸۲ طبع الفکر، جواہر الإکلیل ۱/۴۳ طبع المعرفہ، الدسوقی ۱/۲۲۰ طبع الفکر، الخرشی ۱/۲۵۲، ۲۵۳ طبع بولاق، روضۃ الطالبین ۲/۶۵ طبع المکتب الإسلامی، أسنی المطالب ۱/۲۷۵ طبع المیمنیہ، المہذب ۱/۱۱۵، طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۲/۳۶۵، ۳۶۶ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، تحفۃ المحتاج ۳/۲۲، ۲۳ طبع صادر، حاشیۃ القلیوبی ۱/۳۰۲، ۳۰۳ طبع الحلبی، الإنصاف ۱/۴۷۸، ۴۷۹ طبع التراث، کشاف القناع ۱/۲۸۲ طبع النصر، المغنی ۱/۵۸۸، ۵۸۹ طبع الریاض۔

لئے حرام ہے[۱]۔

تفصیل اصطلاح ''آنیۃ'' اور ''حلی'' میں ہے۔

ج-نماز اور خارج نماز میں مرد کا ستر:

۴- نماز میں اور خارج نماز مرد کا ستر ناف اور گھٹنہ کا درمیانی حصہ ہے، حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا یہی مذہب ہے اور یہی اکثر فقہاء کی رائے ہے[۲]، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: **''أسفل السرة و فوق الركبتين من العورة''**[۳] (ناف سے نیچے اور گھٹنوں سے اوپر ستر ہے) امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ مرد کا ستر صرف دونوں شرمگاہ ہیں اس لئے کہ حضرت انسؓ سے مروی ہے: **''أن النبي ﷺ يوم خيبر حسر الإزار عن فخذه حتى إني لأنظر إلى بياض فخذ النبي ﷺ''**[۴] (خیبر کے دن نبی کریم ﷺ نے اپنی ران سے کپڑا ہٹادیا یہاں تک کہ میں نے نبی ﷺ کی ران کی سفیدی دیکھ لی) یہ روایت بخاری میں ہے۔

تفصیل اصطلاح ''عورۃ'' میں ہے۔

د-اذان کا عورتوں کے بجائے صرف مردوں کے لئے خاص ہونا:

۵- مؤذن کا مرد ہونا واجب ہے، اس لئے عورت کی اذان صحیح نہیں، کیونکہ اس کی آواز کی بلندی بسا اوقات فتنہ میں مبتلا کردیتی ہے، اور یہ جمہور کا مذہب ہے، اور اگر وہ اذان دے دے تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا[۱]۔

تفصیل اصطلاح ''اذان'' میں ہے۔

ھ-جمعہ کی نماز کا عورتوں کے بجائے صرف مردوں پر واجب ہونا:

۶-نماز جمعہ کے واجب ہونے کی ایک شرط مرد ہونا ہے، عورت پر جمعہ بالاتفاق واجب نہیں، دیکھئے اصطلاح ''صلاۃ الجمعۃ''۔

و-نماز میں عورت کے بجائے صرف مرد کا امام ہونا:

۷-فرض نماز میں مردوں کی امامت کے لئے مرد ہونا شرط ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، لہذا فرضوں میں مردوں کے لئے عورت کی امامت درست نہیں، اس لئے کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: **''أخروهن من حيث أخرهن الله''**[۲] (انہیں پیچھے رکھو جیسے

---

(۱) الإختیار ۴/ ۱۵۹ طبع المعرفہ، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۲۹ طبع بولاق، تبیین الحقائق ۶/ ۱۵، ۱۶ طبع بولاق، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۰ طبع المعرفہ، الدسوقی ۱/ ۶۲، ۶۴ طبع الفکر، الزرقانی ۱/ ۳۵، ۳۷ طبع الفکر، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۲۳، ۲۴، طبع الحلبی، روضۃ الطالبین ۲/ ۲۶۲، ۲۶۴، طبع المکتب الاسلامی، کشاف القناع ۲/ ۲۳۴، ۲۳۵ طبع النصر، المغنی ۳/ ۱۵، ۱۸ طبع ریاض۔

(۲) الحموی علی ابن نجیم ۲/ ۱۷۰، ۱۷۱ طبع العامرۃ، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۱ طبع المعرفہ، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۸۲، ۲۸۳ طبع المکتب الإسلامی، کشاف القناع ۱/ ۲۶۵، ۲۶۶ طبع النصر۔

(۳) حدیث: ''أسفل السرة و فوق الركبتين من العورة'' کی روایت احمد (۲/ ۱۸۷ طبع المیمنیہ) نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: ''إذا أنكح أحدكم عبده أو أجيره فلا ينظرن إلى شيء من عورته، فإنما أسفل من سرته إلى ركبتيه من عورته'' (جب تم میں سے کوئی اپنے غلام یا اجیر کی شادی کردے تو اس کے ستر کے کسی حصہ کو ہرگز نہ دیکھے: کیونکہ اس کی ناف سے نیچے اس کے دونوں گھٹنوں تک اس کا ستر ہے)، اور اس کی سند حسن ہے۔

(۴) حدیث أنس: ''أن النبي ﷺ يوم خيبر حسر......'' کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۴۸۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

---

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ میں اصطلاح ''اذان'' کی طرف رجوع کیجئے ۲/ ۳۶۷ طبع الموسوعۃ الفقہیہ۔

(۲) حدیث: ''أخروهن من حيث أخرهن الله......'' کو زیلعی نے نصب

اللہ نے انہیں پیچھے رکھا ہے) اور حضرت جابرؓ سے مرفوعا روایت ہے: "**لا تؤمن امرأة رجلا**"،(۱) (کوئی عورت کسی مرد کی امامت ہرگز نہ کرے)، نیز اس لئے کہ عورت کو مردوں کا امام بنانے میں اسے فتنہ میں ڈالنا ہے(۲)۔

ز-مرد کے ساتھ مخصوص اعمال حج:

۸- سلے ہوئے کپڑے پہننا مرد کے لئے حرام ہے عورت کے لئے نہیں، مرد کے لئے حلق یا تقصیر مشروع ہے عورت کے لئے نہیں، اس کے حق میں صرف تقصیر مشروع ہے حلق نہیں، مرد کے لئے طواف میں رمل اور اضطباع (احرام کی چادر کو داہنے مونڈھے کے نیچے سے نکال کر بائیں مونڈھے پر ڈالنا کہ داھنا مونڈھا کھلا رہے) اور میلین اخضرین کے مابین سعی میں تیز چلنا، نیز تلبیہ میں آواز بلند کرنا مسنون ہے اور عورت کے احکام ان تمام امور میں مرد کے برخلاف ہیں(۳)۔

تفصیل اصطلاح "حج"، "احرام"، "تلبیہ" اور "طواف" میں ہے۔

= الرایہ (۲/ ۳۶ طبع المجلس العلمی) میں ذکر کیا ہے، اور انہوں نے اسے "غریب و مرفوع کہا ہے" پھر اسے ابن مسعود پر موقوف کرکے مصنف عبدالرزاق کی طرف منسوب کیا ہے اور یہ حدیث اس میں ایک طویل حدیث کے ضمن میں ہے (۳/ ۱۴۹ طبع المجلس العلمی)، اس کا بعض حصہ ابن حجر نے الفتح (۱/ ۴۰۰ طبع السّلفیہ) میں ذکر کیا ہے اور اس کی سند کو صحیح کہا ہے۔

(۱) حدیث: "**لا تؤمن امرأة رجلا......**" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۳۴۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/ ۲۰۳ طبع دار الجنان) میں کہا ہے کہ یہ ضعیف سند ہے۔-

(۲) الموسوعۃ الفقہیہ ۶/ ۲۰۴۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۱۴۶، ۱۹۰، بدائع الصنائع ۲/ ۱۲۳، ۱۴۱، ۱۸۵، ۱۸۶، الدسوقی ۲/ ۹، ۴۱، ۴۶، ۵۴، ۵۵، مغنی المحتاج ۱/ ۴۶۷، ۵۱۹، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۶۴، المغنی ۳/ ۲۳۶، ۲۳۷، ۳۲۸، ۳۳۰، ۳۷۲، ۳۹۴۔

ح-مرد کی دیت:

۹-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ آزاد مسلمان مرد کی دیت سو اونٹ ہے، اور آزاد مسلمان عورت کی دیت آزاد مسلمان مرد سے آدھی ہے، تفصیل اصطلاح "دیۃ" میں ہے(۱)۔

ط-جہاد کا صرف مرد پر واجب ہونا:

۱۰-اگر جہاد فرض عین ہوجائے اس طور پر کہ دشمن مسلمانوں کے کسی شہر پر دھاوا بول دیں تو اس شہر کے ہر اس شخص پر جہاد واجب ہوجاتا ہے جو ہتھیار اٹھانے اور جنگ کرنے پر قادر ہو خواہ مرد ہو یا عورت، بچہ ہو یا بوڑھا، اور اگر جہاد فرض کفایہ ہو تو صرف مردوں پر واجب ہوتا ہے اور عورت کے ضعف کی وجہ سے بالاتفاق اس پر واجب نہیں ہوتا۔ دیکھئے: "جہاد"۔

ی-عورت سے جزیہ لینا:

۱۱- عورت سے جزیہ نہیں لیا جائے گا(۲)۔ دیکھئے: "جزیہ"۔

ک-حدود و قصاص میں عورتوں کے بجائے صرف مردوں کی شہادت کا قبول کیا جانا:

۱۲- فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ قصاص اور حدود میں صرف مردوں کی شہادت قبول کی جائے گی ان میں عورتوں کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی، اس کی تفصیل اصطلاح "شہادۃ" میں دیکھئے۔

---

(۱) البدائع ۷/ ۲۵۴ طبع الجمالیہ، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۶، ۲۷۰ طبع المعرفۃ، المہذب ۲/ ۱۹۸ طبع الحلبی، المغنی ۷/ ۷۹۷، ۷۹۸ طبع الریاض۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۲۰ طبع المصریہ، الدسوقی ۲/ ۱۷۴، ۱۷۵ طبع الفکر، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۱۶ طبع الحلبی، الأشباہ والنظائر للسیوطی/ ۲۳۹ طبع الحلبی، المغنی ۸/ ۳۷۴ طبع ریاض۔

ل-میراث:

۱۳ - بہت سی صورتوں میں مرد کی میراث عورت کی میراث سے الگ ہے۔جس کی تفصیل اصطلاح ''إرث'' میں ہے[۱]۔

م-مرداورولایت:

۱۴ - جن مصالح میں مرد عورت کے مقابلہ میں زیادہ لائق ہے ان میں مرد کی ولایت عورت سے مقدم ہے، اور جن مصالح میں عورت مرد کے مقابلہ میں زیادہ لائق ہے ان میں عورت کی ولایت مرد سے مقدم ہے جیسے حضانت[۲]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''ولایت'' میں ہے۔ نیز دیکھئے: اصطلاح ''ذکورۃ''۔

(۱) حاشیۃ البقری علی الرحبیہ ۲۲، ۲۵ طبع الحلبی۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۳۵۶، التبصرۃ ۱/ ۲۴، الفروق للقرافی ۲/ ۱۵۷، ۱۵۸، فرق ۹۶، الأحکام السلطانیہ للماوردی / ۶۵، المغنی ۶/ ۱۳۷، ۹/ ۳۹، نیل الأوطار ۶/ ۲۵۱، فتح الباری ۸/ ۱۲۶ طبع السلفیہ۔

رِجل

تعریف:

۱ -''رِجل'' کا معنی لغت میں انسان وغیرہ کا پیر ہے، یہ لفظ مؤنث ہے، اور اس کی جمع ''أرجل'' ہے، انسان کا پیر ران کی جڑ سے قدم تک ہے، اسی معنی میں اللہ تعالی کا قول ہے: ''وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ''[۱] (اور عورتیں اپنے پیر زور سے نہ رکھیں کہ ان کا مخفی زیور معلوم ہو جائے)۔

اور'' رجل أرجل'' کا معنی ہے بڑی ٹانگ والا، اور راجل، پیدل یعنی جو سوار نہ ہو، اسی معنی میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے:''فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالاً أَوْرُكْبَانًا''[۲] (لیکن اگر تمہیں اندیشہ ہو تو تم پیدل ہی پڑھ لیا کرو یا سواری پر)۔

اس کا اصطلاحی معنی حالات کے لحاظ سے بدلتا رہتا ہے، کبھی اس سے ٹخنوں کے ساتھ قدم مراد لیا جاتا ہے، جیسے اللہ تعالی کا ارشاد ہے:''وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ''[۳] (اور اپنے پیروں کو ٹخنوں سمیت دھو لیا کرو)، اور اس سے پنڈلی اور قدم کے درمیانی جوڑ سے نیچے کا حصہ مراد ہوتا ہے، جیسے چوری کرنے والے مرد اور چوری کرنے والی عورت کا پیر کاٹنے میں ہوتا ہے۔

(۱) سورۂ نور/ ۳۱۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۳۹۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۶۔

اور بسا اوقات اس سے مراد ران کی جڑ سے قدم تک ہوتا ہے[1]۔

شرعی حکم:

پیر سے متعلق احکام فقہ کے متعدد ابواب میں مذکور ہیں، جن میں سے چند درج ذیل ہیں:

الف- وضو:

۲- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ دونوں پیروں کا ٹخنوں کے ساتھ دھونا فرائض وضو میں سے ہے، (ٹخنے ان دو ہڈیوں کو کہتے ہیں جو پنڈلی اور قدم کے جوڑ پر ابھری ہوئی ہوتی ہیں)، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَ امْسَحُوْا بِرُؤُوْسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ"[2] (اے ایمان والو جب تم نماز کو اٹھو تو اپنے چہروں اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھولیا کرو اور اپنے سروں پر مسح کرلیا کرو اور اپنے پیروں کو ٹخنوں سمیت دھولیا کرو)۔

نیز احادیث صحیحہ ہیں جو دونوں پیروں کو دھونے کے متعلق وارد ہوئی ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے جو نبی علیہ السلام کے وضو کے بارے میں مروی ہے: "أنه غسل كل رجل ثلاثا"[3] (آپ ﷺ نے ہر پیر کو تین مرتبہ دھویا)، دوسری حدیث کے الفاظ یہ ہیں: "**ثم غسل رجله اليمنى إلى الكعبين ثلاث مرات ثم غسل رجله اليسرى مثل ذلك**"[1] (پھر آپ ﷺ نے اپنے دائیں پیر کو ٹخنوں تک تین بار دھویا پھر اسی طرح اپنے بائیں پیر کو دھویا) اور رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**ويل للأعقاب من النار**"[2] (ایڑیوں کے لئے (خشک رہ جانے کی صورت میں) جہنم کی آگ کا اندیشہ اور تباہی ہے) اور یہ آپ ﷺ نے اس وقت فرمایا جب آپ ﷺ نے کچھ لوگوں کو وضو کرتے ہوئے دیکھا اور ان کی ایڑیاں ایسی معلوم ہورہی تھیں کہ انہیں پانی پہنچا ہی نہیں۔

حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ ایک آدمی نے وضو کیا اور اس نے اپنے پیر میں ایک ناخن کے بقدر جگہ چھوڑ دی اسے نبی ﷺ نے دیکھ لیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**ارجع فأحسن وضوء ك، فرجع ثم صلى**"[3] (لوٹ جاؤ اور اپنا وضو اچھی طرح کر، تو وہ لوٹ گیا پھر اس نے نماز پڑھی)۔

بعض اسلاف کا مذہب یہ ہے کہ پیروں کا مسح کرنا فرض ہے دھونا فرض نہیں، اور یہ اسلاف اللہ تعالی کے فرمان: "وَامْسَحُوْا بِرُؤُسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ"[4] کے اندر (أرجلكم) میں مہاجر کی قرأت کو اختیار کرتے ہیں اور اس قرأت کا تقاضا ہے کہ پیروں کا مسح فرض ہے نہ کہ انہیں دھونا۔

حسن بصری اور محمد بن جریر طبری کا مذہب یہ ہے کہ وضو کرنے والے کو اختیار ہے خواہ وہ پیروں کو دھولے، یا ان کا مسح کرلے، اس

---

(۱) لسان العرب، المصباح "رجل"۔

(۲) سورۂ مائدہ/۶۔

(۳) حدیث: "غسل كل رجل ثلاثا......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/۲۶۶ طبع السلفیہ) نے حضرت عثمانؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "ثم غسل رجله اليمنى إلى الكعبين" کی روایت مسلم (۱/۲۰۵ طبع الحلبی) نے حضرت عثمانؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "ويل للأعقاب من النار" کی روایت مسلم (۱/۲۱۴ طبع الحلبی) نے عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث عمر: "أن رجلا توضأ......" کی روایت مسلم (۱/۲۱۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) سورۂ مائدہ/۶۔

لئے کہ دونوں قرأتیں ثابت ہیں اور دونوں کے تقاضوں پر عمل کرنا ناممکن ہے، کیوں کہ نصب کی قرأت کا تقاضا دھونے کا واجب ہونا ہے، اور جر کی قرأت کا تقاضا مسح کا واجب ہونا ہے، لہذا مکلّف کو اختیار ہوگا کہ وہ اگر چاہے تو نصب کی قرأت پر عمل کرتے ہوئے دھوئے، اور اگر چاہے تو جر کی قرأت پر عمل کرتے ہوئے مسح کرلے، بس کسی پر بھی عمل کرنے سے فرض ادا ہوجائے گا، جیسے کفارہ یمین میں تین چیزوں میں سے کسی ایک پر عمل کا اختیار ہے(۱)۔

تفصیل اصطلاح ''وضوء'' اور ''مسح'' میں ہے۔

ب-حد سرقہ (چوری کی سزا):

۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ چور کی حد اس کا ہاتھ کاٹ دینا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَالسَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللّٰهِ وَاللّٰهُ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ''(۲) (اور چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو، ان کے کرتوتوں کے عوض میں اللہ کی طرف سے بطور عبرتناک سزا کے اور اللہ بڑا قوت والا ہے بڑا حکمت والا ہے)، اور سب سے پہلے چور کا دایاں ہاتھ کاٹا جائے گا، کیونکہ کسی چیز کو پوری قوت کے ساتھ اسی سے پکڑا جاتا ہے تو اس سے شروع کرنا اس کو چوری سے روکنے میں زیادہ موثر ہوگا، نیز وہ چوری کا ذریعہ ہے، اس لئے اسی کو کاٹ کر سزا دینا اولی ہے۔

۴-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر وہ دوبارہ چوری کرلے تو اس کا بایاں پیر کاٹا جائے گا، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے چور کے بارے میں فرمایا: ''إذا سرق السارق فاقطعوا يده، فإن عاد فاقطعوا رجله''(۱) (اگر چور چوری کرے تو اس کا ہاتھ کاٹ دو پھر اگر وہ دوبارہ چوری کرے تو اس کا پیر کاٹ دو)، نیز اس لئے کہ جس محاربہ میں دو اعضاء کا کاٹنا واجب ہوتا ہے اس میں صرف ہاتھ اور پیر کاٹے جاتے ہیں، اس کے دونوں ہاتھ نہیں کاٹے جاتے، اور عطاء و ربیعہ سے نقل کیا گیا ہے کہ اگر وہ دوبارہ چوری کرے تو اس کا بایاں ہاتھ کاٹ دیا جائے گا اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا''(۲) (دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو) نیز ہاتھ چوری کرنے اور پکڑنے کا آلہ ہے تو سزا میں اسی کو کاٹنا بہتر ہے، ابن قدامہ نے (اس قول کو ذکر کرنے کے بعد) فرمایا: یہ شاذ ہے اور فقہاء کے قول اور صحابہ و تابعین اور ان کے بعد کے علماء کے اثر کے خلاف ہے۔

۵- اگر دایاں ہاتھ اور بایاں پیر کٹنے کے بعد وہ تیسری مرتبہ چوری کرے تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ و حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اب اس کا کوئی حصہ نہیں کاٹا جائے گا، بلکہ اس کی تعزیر کی جائے گی اور قید کردیا جائے گا، ان کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے پاس ایک چور لایا گیا جس کا ہاتھ اور پیر کٹا ہوا تھا اور اس نے پھر چوری کرلی تھی اس کا نام ''سدوم'' تھا انھوں نے اس کا (ہاتھ یا پیر) کاٹنا چاہا تو حضرت علیؓ نے ان سے فرمایا کہ اس کی سزا تو صرف ایک ہاتھ اور ایک پیر کا کاٹنا ہے تو حضرت عمرؓ نے اسے قید کردیا اور اس کا (مزید ہاتھ یا پیر) نہیں کاٹا۔

---

(۱) البدائع ۱/۵، المجموع ۱/۴۱۷، القوانين الفقهيہ رص ۲۷، جواہر الإكليل ۱/۱۴، المغنی لابن قدامہ ۱/۱۳۲۔

(۲) سورۂ مائدہ/۳۸۔

(۱) حدیث ابو ہریرہ: ''إذا سرق السارق فا قطعوا يده'' کی روایت دار قطنی (۱۸۱/۳ طبع دار المحاسن) نے کی ہے اور شمس الحق عظیم آبادی نے اس پر اپنے حاشیہ میں اس کے ایک راوی کے ضعیف ہونے کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے، لیکن اس کا ایک شاہد حضرت جابر بن عبد اللہ کی حدیث ہے، جس کی روایت ابوداؤد (۵۶۵/۴، ۵۶۶ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے۔

(۲) سورۂ مائدہ/۳۸۔

اور ابوسعید مقبری اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت علیؓ کے پاس ایک چور لایا گیا انہوں نے اس کا دایاں ہاتھ کاٹ دیا، پھر اس نے چوری کی تو اسے دوبارہ لایا گیا تو انھوں نے اس کا بایاں پیر کاٹ دیا، پھر اس نے چوری کی تو اسے تیسری مرتبہ لا گیا تو انھوں نے اپنے ساتھیوں سے کہا: اس کے بارے میں آپ حضرات کی کیا رائے ہے: انھوں نے کہا: امیر المؤمنین اس کا (ہاتھ یا پیر) کاٹ دیجئے: تو انھوں نے فرمایا: پھر تو میں اسے قتل کرڈالوں گا حالانکہ اس پر قتل واجب نہیں ہے میں اس کا (ہاتھ یا پیر) نہیں کاٹوں گا اگر میں اس کا ہاتھ کاٹ دوں تو یہ کھانا کیسے کھائے گا، نماز کے لئے وضو کس طرح کرے گا، غسل جنابت کس طرح کرے گا، مسح کس چیز سے کرے گا اور اگر اس کا پیر کاٹ دوں تو کس طرح چلے گا، کیسے اپنی ضرورت پوری کرے گا، مجھے اللہ سے شرم آتی ہے کہ میں اس کا ہاتھ بھی نہ چھوڑوں جس سے وہ کچھ پکڑے اور نہ پیر چھوڑوں جس سے وہ چل سکے پھر آپؓ نے اس کی ڈنڈوں سے پٹائی کی اور اسے قید کردیا۔

حسن، شعبی، نخعی، زہری، حماد اور ثوری کا بھی یہی مذہب ہے۔

مالکیہ وشافعیہ کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ اگر وہ تیسری مرتبہ چوری کرے تو اس کا بایاں ہاتھ کاٹ دیا جائے گا، پھر اگر چوتھی مرتبہ چوری کرے تو اس کا دایاں پیر کاٹ دیا جائے گا، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے چور کے بارے میں ارشاد فرمایا: "**إن سرق فاقطعوا يده، ثم إن سرق فاقطعوا رجله، ثم إن سرق فاقطعوا يده، ثم إن سرق فاقطعوا رجله**"[1] (اگر وہ چوری کرے تو اس کا ہاتھ کاٹ دو، اگر پھر چوری کرے تو اس کا پیر کاٹ دو، اگر پھر چوری کرے تو اس کا ہاتھ کاٹ دو، اگر پھر چوری کرے تو پھر اس کا پیر کاٹ دو) نیز اس لئے کہ حضرت ابوبکر اور حضرت عمرؓ نے ایسا ہی کیا، قتادہ، ابوثور اور ابن المنذر کا بھی یہی مذہب ہے، اور چور کا پیر پنڈلی وقدم کے درمیانی جوڑ سے کاٹا جائے گا۔

(۱) یہ حدیث فقرہ/۵ میں گذر چکی ہے۔

ج- ڈاکو

۶- جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ ڈکو اگر مال چھین لے اور قتل نہ کرے اور وہ مال اتنی مقدار میں ہو جس پر چور کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے تو اس کا دایاں ہاتھ اور بایاں پیر کاٹ دیا جائے گا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهُ وَ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُّقَتَّلُوْا أَوْيُصَلَّبُوْا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيْهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ**"[1] (جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے لڑتے ہیں اور ملک میں فساد پھیلانے میں لگے رہتے ہیں ان کی سزا بس یہی ہے کہ وہ قتل کئے جائیں یا سولی دیئے جائیں یا ان کے ہاتھ پیر مخالف سمت سے کاٹے جائیں)۔

آیت بالا میں جس مخالفت کا ذکر ہے مذکورہ صورت میں وہ پائی جائے گی اور یہی اس کے لئے زیادہ مناسب ہے تاکہ وہ چل سکے۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ امام کو اختیار ہے وہ قتل، سولی، کاٹنے اور جلاوطن کرنے میں سے جس کا چاہے فیصلہ کردے خواہ ڈاکو نے قتل بھی کیا ہو اور مال بھی چھینا ہو یا صرف قتل کیا ہو یا صرف مال چھینا ہو یا نہ قتل کیا ہو اور نہ مال چھینا ہو بلکہ صرف خوف زدہ کیا ہو[2]۔

تفصیل اصطلاح "حرابۃ" میں ہے۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۳۳۔

(۲) البدائع ۷/ ۹۳، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۵۶، القوانین الفقہیہ رص ۳۶۸، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۲۹۳، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۹۴۔

د- پیر کی دیت:

۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ دونوں پیروں کے کاٹنے میں مکمل دیت اور ایک پیر کے کاٹنے میں نصف دیت اور پیر کی انگلی کاٹنے میں دیت کا دسواں حصہ اور انگلیوں کے پوروں کے کاٹنے میں دیت کا تیسواں حصہ ہے، البتہ انگوٹھے کے پور میں بیسواں حصہ ہے، اس لئے کہ اس میں صرف دو پورے ہیں، اس لئے کہ عمرو بن حزم اپنے والد سے اور وہ اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے خط میں ان کو لکھا: "**وفي الرجل الواحدة نصف الدية**"[۱] (ایک پیر میں نصف دیت ہے)۔ ابن عبد البر نے کہا ہے: عمرو بن حزم کا خط فقہاء کے یہاں معروف ہے اور اس کے کچھ حصہ کے علاوہ فقہاء کے یہاں پوری ہی تحریر متفق علیہ ہے۔

اس پر بھی فقہاء کا اتفاق ہے کہ پیر کاٹنے سے نصف دیت اس وقت واجب ہوتی ہے جب ٹخنوں سے یا پانچوں انگلیوں کی جڑوں سے کاٹا ہو، اور اگر پنڈلی، گھٹنہ، ران یا سرین سے کاٹے تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور (مالکیہ، حنابلہ، بعض شافعیہ اور ایک روایت کے مطابق ابو یوسف) کا مذہب یہ ہے کہ ان جگہوں سے پیر کے کاٹنے سے دیت میں اضافہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان کی جڑ تک اس عضو کا نام پیر ہے، لہذا شریعت کے مقرر کردہ میں اضافہ نہیں کیا جائے گا، نیز اس لئے کہ پنڈلی یا ران کے لئے شرعاً کوئی تاوان مقرر نہیں تو یہ قدم کے تابع ہوں گے جس کے لئے تاوان مقرر ہے۔

اور حنفیہ وشافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس صورت میں قدم میں واجب نصف دیت پر اضافہ کے لئے عادل کا فیصلہ واجب ہے[۲]۔

(۱) حدیث عمرو بن حزم: "فی الرجل الواحدة نصف الدية" کی روایت نسائی (۸/ ۵۸، طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے۔

(۲) البدائع ۷/ ۳۱۱، ۳۱۴، تبیین الحقائق للزیلعی ۶/ ۱۳۳، القوانین الفقہیہ رص

تفصیل اصطلاح "دیۃ" اور "حکومۃ عدل" میں ہے۔

ھ- کیا پیر ستر میں داخل ہے؟:

۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ آزاد عورت کا پیر قدم کے علاوہ ستر ہے۔

جمہور کا مذہب یہ ہے کہ مرد کے ناف اور گھٹنہ کا درمیانی حصہ مردوں کے اعتبار سے ستر ہے اور مرد کے گھٹنے اور ناف کے ستر ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے[۱]۔

دیکھئے: اصطلاح "عورۃ"۔

= ۳۵۶، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۸، مغنی المحتاج ۴/ ۶۶، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۵، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۶۹۔

(۱) البدائع ۵/ ۱۱۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۱، القوانین الفقہیہ رص ۵۸، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۷۷، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۸۲۔

رجم

تعریف:

۱-لغت میں رجم کا معنی پتھر مارنا ہے۔

یہ لفظ دیگر معانی کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے جیسے قتل کرنا، اور اٹکل یا گمان کی وجہ سے تہمت لگانا، لعنت کرنا، دھتکارنا، سب وشتم کرنا اور قطع تعلق کرنا[۱]۔

اصطلاح میں ''رجم'' کی تعریف ہے: محصن (شادی شدہ) زانی کو پتھر مار کر ہلاک کرنا[۲]۔

شرعی حکم:

۲-ابن قدامہ کہتے ہیں: اس میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں کہ زانی محصن مرد ہو یا عورت اسے رجم کیا جانا واجب ہے۔

''رجم'' رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے اس سلسلے میں قولی وفعلی روایتیں تواتر کے درجہ کو پہنچی ہوئی ہیں، صحابہ، تابعین اور ان کے بعد کے عام علماء کا یہی قول ہے۔

ابن قدامہ کا قول ہے: اس سلسلے میں ہمارے علم کے مطابق خوارج کے علاوہ کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے، چنانچہ خوارج یہ کہتے ہیں: باکرہ وثیبہ (دونوں) کے لئے کوڑے لگانے کا حکم ہے، اس لئے

(۱) تاج العروس، لسان العرب مادہ: ''رجم''۔

(۲) القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۲۳۲۔

کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''أَلزَّانِيَةُ وَ الزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِأَةَ جَلْدَةٍ''[۱] (زنا کار عورت اور زنا کار مرد سو (دونوں کا حکم یہ ہے کہ) ان میں سے ہر ایک کو سو سو درے مارو)۔

تفصیل اصطلاح ''زنا'' میں ہے۔

کس کو رجم کی سزا دی جائے گی:

۳-رجم کی سزا اس زانی کے ساتھ خاص ہے جو مکلّف اور محصن ہو:

محصن: ہر وہ شخص ہے جو مکلّف، آزاد، مختار اور احکام شرع کا پابند ہو، جس کی طرف سے نکاح صحیح میں پورے طور پر وطی پائی گئی ہو، جمہور کے مسلک کے مطابق خواہ وہ ذمی ہی ہو اس میں شافعیہ کا اختلاف ہے، یا مرتد ہو، اس لئے کہ ان دونوں نے احکام شرع کی پابندی کو اختیار کیا ہے۔

دیکھئے: اصطلاح ''احصان''۔

غیر مکلّف کو رجم نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کے فعل کو حرام نہیں کہا جاتا ہے، اسی طرح اس کے لئے بھی رجم نہیں ہے جو احکام شرع کا التزام کرنے والا نہ ہو جیسے حربی[۲]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''زنا''۔

رجم کا طریقہ:

۴-جسے رجم کیا جائے اگر وہ مرد ہو تو اس پر حد رجم اس طرح جاری کی جائے گی کہ وہ کھڑا ہو اسے باندھا نہ جائے، نہ ہی اس کے لئے گڈھا کھودا جائے، خواہ اس کا زنا بینہ سے ثابت ہوا ہو یا اقرار سے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

(۱) سورۂ نور ر۲۔

(۲) المغنی ۸ر۱۶۱، شرح الزرقانی ۸ر۷۵، أسنی المطالب ۴ر۱۲۸، ابن عابدین ۳ر۱۴۸۔

اور اگر وہ عورت ہو اور اس کا زنا بینہ کے ذریعہ ثابت ہوا ہو تو اس پر رجم کے وقت اس کے سینہ تک گڈھا کھودا جائے گا، تا کہ اس کا ستر نہ کھلے[1]۔

امام احمد کی ایک روایت یہ ہے: مرد کی طرح عورت کے لئے بھی گڈھا نہیں کھودا جائے گا۔

مستحق رجم کو وسیع میدان میں لے جایا جائے گا، اور اگر اس کا زنا شہادت سے ثابت ہوا ہو تو گواہ رجم شروع کریں گے، جمہور کے نزدیک یہ مستحب ہے اور حنفیہ کے نزدیک واجب ہے، اور رجم کے وقت امام اور مسلمان مردوں کی جماعت موجود ہو، اور درمیانی پتھروں سے رجم کیا جائے گا۔ تفصیل اصطلاح ''زنا'' میں ہے۔

رجم وجلد دونوں کو نافذ کرنا:

۵- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ زانی محصن پر رجم اور جلد کو جمع نہیں کیا جائے گا، امام احمد بن حنبل سے ایک روایت یہ ہے کہ پہلے اسے کوڑے لگائے جائیں گے پھر رجم کیا جائے گا[2]۔ دیکھئے: اصطلاح ''جَلد''۔

رجم کردہ شخص کی تکفین اور اس کی نماز جنازہ:

۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جسے رجم کیا جائے اسے کفن دیا جائے گا اور اس پر نماز جنازہ بھی پڑھی جائے گی، اس لئے کہ ماعز کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا تھا: **''اصنعوا به ماتصنعون بموتاکم''**[3] (اس کے ساتھ وہی معاملہ کرو جو تم اپنے مردوں کے ساتھ کرتے ہو) نیز **''أنه ﷺ صلی علی الغامدیة''**[1] (رسول اللہ ﷺ نے غامدیہ پر نماز جنازہ پڑھی)۔ تفصیل ''صلاۃ الجنازۃ'' میں ہے۔

حاملہ کو رجم کرنا:

۷- جب تک حاملہ کا بچہ پیدا نہ ہوجائے اور اس سے مستغنی نہ ہوجائے اس وقت تک اس پر حد رجم جاری نہیں کی جائے گی خواہ حمل زنا کی وجہ سے ہو یا بغیر زنا کے، ابن قدامہ کا قول ہے: اس سلسلے میں ہمارے علم کے مطابق کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

ابن المنذر کہتے ہیں: اہل علم کا اس پر اجماع ہے کہ حاملہ کو بچہ پیدا ہونے تک رجم نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ روایت ہے: **''أن النبي ﷺ أتت إلیه امرأة من غامد فقالت: یا رسول الله إني قد زنیت فطهرني، وأنه ردها، فلما کان الغد قالت: یا رسول الله لم تردني لعلک أن تردني کما رددت ما عزا فوالله إني لحبلی، قال: أمالا فاذهبي حتی تلدي، فلما ولدت أتته بالصبي في خرقة، قالت: هذا قد ولدته، قال: اذهبي فأرضعیه حتی تفطمیه، فلما فطمته أتته بالصبي في یده کسرة خبز فقالت: هذا یانبي الله قد فطمته وقد أکل الطعام، فدفع الصبي إلی رجل من المسلمین ثم أمر بها فحفر لها إلی صدرها وأمر الناس فرجموها، فیقبل خالد بن الولید بحجر فرمی رأسها فتنضح الدم علی وجه خالد فسبها فسمع نبي الله ﷺ**

---

(۱) أسنی المطالب ۴/ ۱۳۳، ابن عابدین ۳/ ۱۴۷، المغنی ۸/ ۱۵۸۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) حدیث: ''اصنعوا به ماتصنعون بموتاکم'' کی روایت ابن أبی شیبہ (۳/ ۲۵۴ طبع الدار السلفیہ) نے حضرت بریدہؓ سے کی ہے اور ابن حجر نے = الدرایہ (۲/ ۹۷ طبع الفجالہ) میں اس کے ایک راوی کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے۔

(۱) حدیث: ''أنه ﷺ صلی علی الغامدیة'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۲۴ طبع الحلبی) نے حضرت بریدہؓ سے کی ہے۔

سبه إياها فقال: مهلا يا خالد فوالذي نفسي بيده لقد تابت توبة لو تابها صاحب مكس لغفرله ثم أمر بها فصلي عليها ودفنت"[1] (نبی ﷺ کے پاس قبیلۂ غامد کی ایک عورت نے آکر کہا: اللہ کے رسول میں نے زنا کرلیا ہے اس لئے آپ مجھے پاک فرمادیجئے، آپ ﷺ نے اسے واپس کردیا، پھر دوسرے روز اس نے کہا: اللہ کے رسول آپ مجھے کیوں واپس کررہے ہیں غالباً آپ مجھے اس طرح واپس کررہے ہیں جیسے آپ نے ماعز کو واپس کیا تھا، اللہ کی قسم میں یقیناً حاملہ ہوں، آپ ﷺ نے فرمایا: اگر نہیں مانتی تو چلی جا یہاں تک کہ تجھے ولادت ہوجائے، پھر جب اسے بچہ پیدا ہوگیا تو بچہ کو ایک کپڑے میں لپیٹ کر رسول اللہ ﷺ کے پاس آئی، اور کہا: مجھے یہ بچہ پیدا ہوا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: جا اسے دودھ پلا یہاں تک کہ اس کے دودھ پلانے کی مدت پوری ہوجائے، پھر جب اس نے بچہ کا دودھ چھڑادیا تو بچہ لے کر آپ ﷺ کے پاس آئی اس وقت اس بچہ کے ہاتھ میں روٹی کا ایک ٹکڑا تھا اور کہا: اللہ کے نبی یہ بچہ ہے میں نے اس کا دودھ چھڑادیا ہے اور اس نے کھانا شروع کردیا ہے، تو آپ ﷺ نے بچہ ایک مسلمان کو دے دیا اور اس کے بارے میں حکم دیا، پھر اس کے لئے اس کے سینہ تک گڑھا کھودا گیا اور لوگوں کو حکم دیا پھر لوگوں نے اسے رجم کیا، چنانچہ خالد بن الولید نے آگے بڑھ کر اس کے سر پر ایک پتھر مارا جس کے خون کے چھینٹے خالد کے چہرہ پر لگے اس پر خالد نے اس عورت کو برا کہا جسے نبی ﷺ نے سن لیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: اے خالد ایسا نہ کہو، قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے اس عورت نے ایسی توبہ کی ہے کہ اگر صاحب مکس (عشر میں خیانت کرنے والا) بھی ایسی توبہ کرے تو اس کی مغفرت کردی جائے پھر اس کے بارے میں حکم دیا تو اس پر نماز پڑھی گئی اور اس کو دفن کیا گیا)۔

نیز اس لئے کہ حضرت عمرؓ کے زمانۂ خلافت میں ایک عورت نے زنا کرلیا اور حضرت عمرؓ نے اسے رجم کرنے کا ارادہ کیا حالانکہ وہ حاملہ تھی، تو معاذ نے ان سے کہا کہ: اگرچہ آپ کو اسے رجم کرنے کی اجازت ہے لیکن اس کے حمل پر تو رجم کی اجازت نہیں تو انھوں نے اسے رجم نہیں کیا، اور اس لئے بھی کہ حالت حمل میں اس پر حد جاری کرنے میں معصوم بچہ کو تلف کرنا ہے، جس کی کوئی اجازت نہیں[1]۔

تفصیل اصطلاح ''حدود'' میں ہے۔

---

(۱) حدیث الغامدیۃ کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۲۳، ۱۳۲۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) سابقہ مراجع۔

رجوع

تعریف:

۱- لغت میں رجوع کا معنی: لوٹ جانا ہے، کہا جاتا ہے: رجع یرجع رجعا و رجوعا و رجعی و مرجعا جب کوئی شخص لوٹ جائے، اور "رجعه" کا معنی کسی چیز کو لوٹا دینا ہے، اور "رجعة": مرد کا اپنی بیوی کو لوٹا لینا ہے، اور "رجع من سفره وعن الأمر یرجع رجعا و رجوعا" یعنی سفر سے لوٹنا یا کسی کام کو چھوڑنا ہے، ابن السکیت کہتے ہیں: یہ "ذهاب" (جانے) کی ضد ہے، اور فصیح لغت کے مطابق یہ متعدی بنفسہ ہے، اور اسی سے قرآن کریم میں ہے: "فَإِنْ رَجَعَكَ اللّٰهُ"[۱] (تو اگر اللہ آپ کو واپس لائے)۔

ہذیل اسے باب افعال میں لاکر متعدی بناتے ہیں، اور "رجعت الکلام وغیره" کا معنی کلام کو لوٹانا ہے اور "رجع فی الشئ" کا معنی کسی چیز میں رجوع کرنا ہے، اور اگر کوئی ہبہ کو اپنی ملکیت میں واپس لوٹالے تو اس کے لئے "رجع فی هبته" بولتے ہیں[۲]۔

"الکلیات" میں ہے: جس جگہ یا صفت یا حالت پر پہلے تھا اس پر لوٹ جانا "رجوع" ہے بولا جاتا ہے "رجع إلی مکانه" (اپنی جگہ لوٹ گیا) "وإلی حالة الفقر أو الغنی" (فقر یا مالداری کی حالت پر لوٹ گیا) "ورجع إلی الصحة أو المرض" (صحت

(۱) سورۂ توبہ ر ۸۳۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، مختار الصحاح۔

یا مرض کی طرف لوٹ گیا) ان کے علاوہ دیگر کسی صفت کی طرف لوٹنے کے لئے بھی بولا جاتا ہے اور جس راستہ سے آیا تھا اسی کی طرف لوٹ جانے کے لئے بولا جاتا ہے: "رجع عوده علی بدئه" اور "رجع عن الشيء" بمعنی چھوڑ دینا اور "رجع الیه" بمعنی متوجہ ہونا[۱]۔

فقہاء کے یہاں اس کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-رد:

۲-"الرد" یعنی کسی چیز کو پھیر دینا اور لوٹا دینا، بولا جاتا ہے: "رد علیه الشیء" یعنی کسی چیز کو قبول نہ کرنا یا اسے غلطی کی طرف منسوب کرنا، اور "رددت إلیه جوابه" یعنی لوٹانا اور بھیجنا، اسی معنی میں ہے: "رددت علیه الودیعة" یعنی ودیعت لوٹا دینا، اور "ترددت إلی فلان" یعنی کسی کے پاس بار بار جانا، اور "تراد القوم البیع" یعنی بیع کو ختم کر دینا[۳]۔

فقہاء بسا اوقات رد اور رجوع کو ایک ہی معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ محلی نے شرح "منہاج" میں کہا ہے: عاریت پر لینے والے اور عاریت پر دینے والے میں سے ہر ایک کو جب چاہیں عاریت کے لوٹانے کا حق ہے، اور عاریت پر دینے والے کا لوٹانا اس کا رجوع کرنا ہے[۴]، وصیت کے بارے میں فقہاء کہتے ہیں:

(۱) الکلیات للکفوی ۲ر ۳۹۰۔

(۲) البدائع ۶ر ۱۲۷، ۲۸۳، ۷ر ۶۱، ۸ر ۳۷، جواہر الإکلیل ۱ر ۹۱، ۱۷۰، القلیوبی ۲ر ۲۹۳، شرح منتہی الإرادات ۲ر ۵۴۵۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۴) القلیوبی وعمیرہ ۳ر ۲۱، ۲۲۔

وصیت میں رجوع قول کے ذریعہ ہوتا ہے جیسے "**رجعت فی وصیتی**" اور "**أبطلتها**" یعنی میں نے وصیت میں رجوع کیا یا اسے باطل کردیا اور (اس جیسے الفاظ جیسے "**رددتها**" (میں نے اس کو رد کیا)[۱]۔

کبھی کبھی رجوع صرف وہی کرسکتا ہے جس نے تصرف کیا ہو جیسے ہبہ یا وصیت میں رجوع، اور اقرار وشہادت سے رجوع کرنا، اور لفظ رد اس شخص کے بارے میں بولا جاتا ہے جس کے فائدہ کے لئے تصرف ہوا ہو جیسے عاریت پر لینے والے کا عاریت کو لوٹانا، موصی لہ کا وصیت کو لوٹانا یا کسی تیسرے شخص کی طرف سے لوٹانا ہو جیسے قاضی کا شہادت کو رد کرنا۔

ب- فسخ:

۳- "فسخ" کا معنی نقض ہے، "**فسخ الشيء یفسخه فسخا فانفسخ**" یعنی اس نے اسے توڑا تو وہ ٹوٹ گیا اور بولا جاتا ہے: "**فسخ رأیه**" یعنی اس کی رائے فاسد ہوگئی، بولا جاتا ہے: "**فسخت البیع و النکاح فانفسخ**" یعنی میں نے بیع ونکاح کو توڑا تو وہ ٹوٹ گئے، کہا جاتا ہے: "**فسخت العقد فسخا**" یعنی میں نے عقد کو ختم کردیا، اور "**فسخت الشيء**" یعنی میں نے اسے جدا جدا کردیا[۲]۔

فقہاء فسخ کو رجوع کے معنی میں استعمال کرتے ہیں، کاسانی کہتے ہیں: "رجوع" عقد کے مکمل ہوجانے کے بعد اسے فسخ کردینا ہے[۳]۔

(۱) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۵۴۵۔
(۲) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۳) البدائع ۶/ ۱۲۸۔

زرکشی کی "المنثور" میں ہے: لفظ فسخ فقہاء کی ایجاد ہے، اس کا معنی کسی چیز کو لوٹا کر اس کے مقابل کو واپس لینا ہے[۱]۔

ج- نقض:

۴- جو عقد یا تعمیر مکمل ہوجائے اسے ختم کردینا "نقض" ہے، اور عمارت، رسی اور عقد کو کھولنا نقض ہے، اور ابرام (صحیح ومکمل ہوجانے) کی ضد ہے، کہا جاتا ہے: "**نقضت البناء و الحبل و العقد**" (یعنی عمارت، رسی اور عقد کو توڑ دینا) نفلی روزہ کی حدیث میں ہے: "**فناقضني و ناقضته**"[۲] (وہ میری بات رد کرتے تھے اور میں ان کی بات رد کرتا تھا)، اور اس سے مراد بحث ومباحثہ کرنا ہے[۳]۔

فقہاء کہتے ہیں: وصیت سے رجوع قول کے ذریعہ ہوجاتا ہے، جیسے "**نقضت الوصیة**"[۴] (میں نے وصیت توڑ دی)۔

شرعی حکم:

۵- رجوع ان تصرفات میں سے ہے جن کے احکام ان کے موضوع کے اعتبار سے الگ الگ ہوتے ہیں، اسی لئے شرعی احکام میں رجوع ہوتا رہتا ہے۔

چنانچہ کبھی رجوع واجب ہوتا ہے جیسے اختلاف کے وقت کتاب وسنت کی طرف رجوع کرنا، مرتد کا اسلام کی طرف رجوع کرنا، اور باغیوں کا امام کی اطاعت کی طرف رجوع کرنا[۵]۔

(۱) المنثور ۳/ ۴۷۔
(۲) صوم نفل کی حدیث: "فناقضني و ناقضته" کو ابن الاثیر نے النہایہ (۵/ ۱۰۷ طبع الحلبی) میں ذکر کیا ہے۔
(۳) لسان العرب، المصباح المنیر، المفردات للراغب الاصفہانی۔
(۴) البدائع ۷/ ۳۹۴، مغنی المحتاج ۳/ ۷۱۔
(۵) مختصر تفسیر ابن کثیر ۱/ ۴۰۸، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۷۸، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۳۸۲۔

اور کبھی مستحب ہوتا ہے جیسے مسافر کا اپنی ضرورت پوری کر لینے کے بعد اپنے اہل وعیال کی طرف جلد رجوع کا مستحب ہونا[1] اور جیسے خرید وفروخت کرنے والوں کا عقد مکمل ہونے کے بعد باہمی رضا مندی سے رجوع کرنا، اور اس کو اقالہ کہا جاتا ہے[2]، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: **"من أقال مسلما أقاله الله عثرته يوم القيامة"**[3] (جو شخص کسی مسلمان سے اقالہ کرے گا قیامت کے روز اللہ تعالی اس کی لغزش سے درگزر فرمائیں گے)۔

اور کبھی مباح ہوتا ہے جیسے غیر لازم عقود مثلاً وصیت میں رجوع کرنا[4]۔

کبھی حرام ہوتا ہے جیسے صدقہ میں رجوع کرنا، حضرت عمرؓ کا قول ہے جو صدقہ کے طور پر کوئی چیز ہبہ کرے تو وہ اس میں رجوع نہ کرے[5] اور جیسے دین اسلام سے رجوع کرنا، چنانچہ اگر کوئی شخص مسلمان ہو، یا کافر ہو اور اسلام لے آئے تو اس کا دین اسلام سے پھرنا حرام ہے، اس لئے کہ وہ اس کی وجہ سے مرتد ہو جائے گا[6]۔

کبھی رجوع مکروہ ہوتا ہے جیسے حنفیہ کے نزدیک ہبہ میں رجوع کرنا، "الاختیار" میں ہے، ہبہ میں رجوع مکروہ ہے، اس لئے کہ ایسا کرنا خست و دنائت کی بات ہے، اور رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: **"العائد في هبته كالكلب يقيء ثم يعود في قيئه"**[1] (اپنے ہبہ میں رجوع کرنے والا اس کتے کی طرح ہے جو قی کرے پھر اپنی قی کو لوٹا لے) آپ ﷺ نے یہ تشبیہ اس فعل کی خست اور ایسا کرنے والے کی دنائت کی وجہ سے دی ہے[2]۔

رجوع سے متعلق احکام:

اسباب رجوع:

٦ - بسا اوقات رجوع قولی تصرفات میں ہوتا ہے، جیسے قضاء، اقرار، شہادت، وصیت، ہبہ اور کفالت وغیرہ۔

اور بسا اوقات رجوع افعال میں ہوتا ہے جیسے اس شخص کا احرام باندھنے کے لئے میقات کی طرف رجوع کرنا جو میقات سے بغیر احرام کے آگے بڑھ جائے، اور جیسے اس مسافر عورت کا عدت گزارنے کے لئے اپنے گھر کی طرف رجوع کرنا جسے (راستہ میں) سبب عدت پیش آجائے۔

اور ان تمام صورتوں میں اسباب رجوع الگ الگ ہیں جو مواقع و مسائل کے اختلاف سے متعدد ہیں جن کی وضاحت درج ذیل ہے:

اول - اقوال وتصرفات میں رجوع کرنا:

ا - فیصلہ اور فتوی میں رجوع کرنا:

فیصلہ اور فتوی میں رجوع کے چند اسباب ہیں جن میں سے بعض درج ذیل ہیں:

(۱) الدسوقی ۱/ ۳۶۷۔
(۲) شرح منتہی الارادات۔
(۳) حدیث: "من أقال مسلما أقاله الله عثرته يوم القيامة" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۴۱ طبع الحلبی) اور حاکم (۲/ ۴۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔
(۴) البدائع ۷/ ۳۸۷۔
(۵) الہدایہ ۳/ ۲۳۱، المغنی ۵/ ۶۸۴۔
(۶) البدائع ۷/ ۱۳۴۔

(۱) حدیث: "العائد في هبته كالكلب يقيء ثم يعود في قيئه" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۲۳۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۴۱ طبع الحلبی) نے حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔
(۲) الاختیار لتعلیل المختار ۳/ ۵۱۔

الف-دلیل کا خفاء:

۷-اصل یہ ہے کہ فیصلہ اور فتوی میں رجوع کتاب اللہ، سنت رسول اللہ ﷺ یا اجماع کی طرف ہو اور اگر کوئی نص صریح نہ ملے تو قیاس واجتہاد کی طرف رجوع کیا جائے[۱] اس کی دلیل اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْکَ الْکِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْکُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاکَ اللّٰهُ**"[۲] (یقیناً ہم نے آپ پر کتاب حق کے ساتھ اتاری ہے تا کہ آپ لوگوں کے درمیان فیصلہ اس کے مطابق کریں جو اللہ نے آپ کو سمجھا دیا ہے)۔

دوسری جگہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**يٰأَيُّهَاالَّذِيْنَ آمَنُوْا أَطِيْعُوْا اللّٰهَ وَأَطِيْعُوْا الرَّسُوْلَ وَ أُوْلِي الْأَمْرِ مِنْکُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْئٍ فَرُدُّوْهُ إِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ إِنْ کُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذٰلِکَ خَيْرٌ وَّ أَحْسَنُ تَاوِيْلاً**"[۳] (اے ایمان والو اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اور اپنے میں سے اہل اختیار کی اطاعت کرو پھر اگر تم میں باہم اختلاف ہو جائے کسی چیز میں تو اس کو اللہ اور اس کے رسول کی طرف لوٹا لیا کرو اگر تم اللہ اور روز آخرت پر ایمان رکھتے ہو یہی بہتر ہے اور انجام کے لحاظ سے بھی خوشتر ہے)۔

اور نبی کریم ﷺ نے حضرت معاذؓ کو یمن بھیجا اور ان سے فرمایا: "**كيف تقضي إذا عرض لک قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله ؟ قال: فبسنة رسول الله، قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله ولا في كتاب الله؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو، فضرب رسول الله** ﷺ **صدره وقال: الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله**"[۱] (جب تمھارے پاس کوئی معاملہ پیش ہوگا تو تم فیصلہ کیسے کروگے؟ انھوں نے کہا: میں کتاب اللہ سے فیصلے کروں گا، آپ ﷺ نے فرمایا: اگر تجھ کو کتاب اللہ میں نہ ملے؟ تو انھوں نے کہا: تو رسول اللہ ﷺ کی سنت سے، آپ ﷺ نے فرمایا: اگر تجھ کو سنت رسول اللہ میں بھی نہ ملے کتاب اللہ میں بھی نہ ملے؟ تو انھوں نے کہا: میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا اور کوئی کوتاہی نہیں کروں گا، تو رسول اللہ ﷺ نے ان کے سینہ پر ہاتھ مار کر فرمایا: تعریف ہے اس اللہ کی جس نے رسول اللہ ﷺ کے قاصد کو اس چیز کی توفیق دی جو رسول اللہ کو پسند ہے)۔

اسی لئے قاضی کا فیصلہ باطل نہیں ہوگا الا یہ کہ قرآن وحدیث کی نص صریح کے مخالف ہو یا اجماع یا قیاس جلی کے مخالف ہو، جیسا کہ بعض فقہاء کا قول ہے[۲]۔

لیکن کبھی دلیل کے خفی ہونے کی وجہ سے فیصلہ نص کے خلاف ہو جاتا ہے، اور یہی صورت کبھی فتوی میں بھی پیش آ جاتی ہے، لہذا جب حق ظاہر ہو جائے اور دلیل معلوم ہو جائے تو اس کی طرف رجوع کرنا واجب ہو جاتا ہے۔

اس کی ایک مثال یہ ہے کہ حضرت عمرؓ سے انگلیوں کی دیت مخفی رہ گئی تو انہوں نے ابہام اور اس کے برابر والی انگلی میں پچیس کا فیصلہ

(۱) مختصر تفسیر ابن کثیر ۱/ ۴۰۸، إعلام الموقعین ۲/ ۲۷۹، ۲۸۰، المغنی ۹/ ۵۰، ۵۳۲، فواتح الرحموت ۲/ ۳۹۵۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۰۵۔

(۳) سورۂ نساء/ ۵۹۔

(۱) حدیث: "بعث النبي ﷺ معاذا إلى اليمن" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۱۸، ۱۹ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۳/ ۶۰۷ طبع الحلبی) نے کی ہے، الفاظ ابوداؤد کے ہیں، ترمذی نے کہا: اس حدیث کو ہم صرف اسی سند سے جانتے ہیں، اور اس کی سند میرے نزدیک متصل نہیں ہے۔

(۲) البدائع ۷/ ۴، ۱۴، التبصرۃ بہامش فتح العلی ۱/ ۰۷، مغنی المحتاج ۴/ ۳۹۶، المغنی ۹/ ۵۶، الأحکام للآمدی ۴/ ۲۰۳۔

کر دیا حتی کہ انہیں خبر دی گئی کہ آل عمرو بن حزم کی تحریر میں یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس میں عُشر عشر (سو میں ایک) کا فیصلہ فرمایا تو انھوں نے اپنا قول چھوڑ کر اس کی طرف رجوع فرمالیا[۱]۔

ب- مجتہد کا کسی دوسرے مجتہد کی رائے کو اختیار کرنا:

۸- اگر کسی مسئلہ میں دو مجتہدین کے درمیان اختلاف ہو لیکن کسی ایک جانب حق ظاہر ہوجائے تو دوسرے پر اسی جانب رجوع کرنا واجب ہوجاتا ہے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ کے وصال کے بعد مانعین زکوۃ سے قتال کرنے کے بارے میں حضرت عمرؓ نے حضرت ابوبکرؓ سے بحث کی جس میں حضرت عمرؓ کی رائے یہ تھی کہ یہ لوگ کلمہ توحید ''لا الہ الا اللہ'' کے قائل ہیں اور رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے : **''أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فمن قال لا إله إلا الله فقد عصم مني ماله و نفسه إلا بحقه و حسابه على الله''**[۲] (مجھے لوگوں سے قتال کا حکم دیا گیا ہے یہاں تک کہ وہ لا الہ الا اللہ کے قائل ہوجائیں، پس جو لا الہ الا اللہ کا قائل ہوجائے گا تو وہ میری طرف سے اپنی جان و مال کو محفوظ کرلے گا مگر اس کے حق کی وجہ سے اور اس کا حساب اللہ پر ہوگا) اس پر حضرت ابوبکرؓ نے کہا: اللہ کی قسم میں ان لوگوں سے ضرور قتال کروں گا جو نماز اور زکوۃ کے درمیان فرق کریں گے، اس لئے کہ زکوۃ مال کا حق ہے، اللہ کی قسم اگر وہ مجھ سے اس ایک رسی کو روکیں جو وہ

(۱) اعلام الموقعین ۲/ ۲۷۰، ۲۷۱، المغنی ۹/ ۴۲، ۵۱، اور دو انگلیوں کی دیت میں عمر کے فیصلہ اور اپنی رائے سے ان کے رجوع کی حدیث کی روایت بیہقی (۸/ ۹۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: **''أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله''** کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۲۶۲ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۱/ ۵۱، ۵۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

رسول اللہ ﷺ کو دیتے تھے تو میں ان سے اس کے روکنے پر ضرور قتال کروں گا، تو حضرت عمر بن الخطابؓ نے کہا: اللہ کی قسم میں نے محسوس کیا کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابوبکر کو قتال کے لئے شرح صدر فرمادیا ہے، چنانچہ میں نے جان لیا کہ وہی حق ہے۔

نووی اور اُبی اس حدیث کی شرح میں فرماتے ہیں: اس سے معلوم ہوتا ہے کہ پیش آمدہ مسائل میں ائمہ اجتہاد کریں گے اور ان کو اصول کی طرف لوٹائیں گے، اور اہل علم اس میں مناظرہ کریں گے، اور حق ظاہر ہوجانے پر دوسرے کے قول کی طرف رجوع کریں گے[۱]۔

ج- مصلحت کا تقاضا:

۹- کبھی رجوع مصلحت کی وجہ سے ہوتا ہے[۲]، جیسے نبی ﷺ جنگ بدر میں ایک جگہ پر پہنچے تو آپ ﷺ سے کہا گیا کہ: اگر یہ وحی کی بنیاد پر ہے تو بسر وچشم منظور ہے، اور اگر (جگہ کا یہ انتخاب) اجتہاد و رائے پر مبنی ہے تو یہ دھوکہ کی جگہ ہے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: **''بل باجتهاد و رأي''** (یہ اجتہاد ورائے پر مبنی ہے) تو آپ ﷺ کو ایک دوسری ایسی جگہ کے متعلق اشارہ کیا گیا جس میں مسلمانوں کی مصلحت تھی تو نبی ﷺ نے ایسا ہی کیا اور حباب بن المنذر کی رائے کی طرف رجوع فرمایا[۳]۔

(۱) صحیح مسلم بشرح النووی ۱/ ۲۱۰، ۲۱۳، الأبی ۱/ ۱۰۹۔

(۲) المستصفی ۲/ ۳۵۶، صحیح مسلم بشرح الأبی ۱/ ۱۱۴، ۱۲۵، شرح النووی ۱/ ۲۲۵، ۲۴۱، مختصر تفسیر ابن کثیر ۲/ ۹۱، الاحکام للآمدی ۴/ ۱۶۹، ۱۷۰، طبع المکتب الإسلامی۔

(۳) حباب بن المنذر کی حدیث کو ابن اسحاق سے نقل کرتے ہوئے ابن ہشام نے السیرۃ (۱/ ۶۲۰ طبع الحلبی) میں ذکر کیا ہے اور اس میں ابن اسحاق اور الحباب کے درمیان کا واسطہ مجہول ہے، حاکم نے المستدرک (۳/ ۴۲۶، ۴۲۷، طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں اسے موصولاً ذکر کیا ہے، ذہبی نے کہا: یہ حدیث منکر ہے۔

ابن اسحاق نے ''السیرۃ'' میں کہا ہے: بنوسلمہ کے لوگوں سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے ذکر کیا ہے: الحباب بن المنذر بن الجموح نے کہا: اے اللہ کے رسول، اس منزل کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے کیا اس کے متعلق اللہ نے آپ پر وحی نازل فرمائی ہے کہ ہم اس سے نہ آگے بڑھ سکیں اور نہ پیچھے ہٹ سکیں یا یہ رائے اور جنگی تدبیر اور چال ہے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ نہیں یہ رائے اور جنگی تدبیر اور چال ہے؟ تو انھوں نے کہا کہ اللہ کے رسول: تب تو یہ منزل اچھی نہیں ہے، لوگوں کو چلنے کے لئے کہئے یہاں تک کہ ہم قوم کے پانی کے قریب پہنچ جائیں اور وہاں اتر جائیں پھر اس کے پیچھے نرم جگہ پر جائیں اور اس پر حوض بنائیں پھر اس میں پانی بھریں پھر لوگوں سے قتال کریں، ہم پانی پیتے رہیں اور انہیں پانی نصیب نہ ہو، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: تونے اچھی رائے دی، رسول اللہ ﷺ اور آپ ﷺ کے ساتھ کے لوگ چل پڑے اور قوم کے پانی کے قریب آ کر ٹھہر گئے پھر درمیانی پست جگہ کا حکم دیا وہاں پہنچے اور کنویں کے قریب حوض بنایا اور اس میں پانی بھر دیا پھر اس میں برتن ڈال دیئے۔

اسی کی مثال حدیث ازواد ہے، جسے مسلم نے روایت کیا ہے جب لوگوں کے توشہ جات ختم ہوگئے حتی کہ نبی ﷺ نے ان کی بعض سواریوں کو ذبح کرنے کا ارادہ کرلیا، تو حضرت عمرؓ نے آپ ﷺ کو اشارہ کیا کہ لوگوں کے باقی ماندہ توشہ جات کو جمع کرلیں پھر ان پر لوگوں کو بلائیں تو نبی ﷺ نے ایسا ہی کیا یہاں تک کہ لوگوں نے اپنے توشہ دان بھر لئے [۱]، علماء کہتے ہیں: اس میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ دنیوی امور میں رسول اللہ ﷺ کے لئے اجتہاد کرنا اور ان میں دوسروں کی رائے کی طرف رجوع کرنا درست ہے، جیسے رسول اللہ ﷺ نے تلقیح نخل (نر کھجور کا شگوفہ مادہ کھجور میں ڈالنا)، بدر میں نزول، اور اہل احزاب سے مصالحت میں کیا۔

اور آپ ﷺ نے اس وقت بھی ایسا ہی کیا جب حضرت ابوہریرہؓ کو اپنے نعلین دے کر بھیجا اور ان سے کہا: **"من لقيت من وراء هذا الحائط يشهد أن لا إله إلا الله مستيقنا بها قلبه فبشره بالجنة"** (اس دیوار کے پیچھے جو تجھے ملے وہ گواہی دیتا ہو کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، اس پر اس کا قلب مطمئن ہو تو اس کو جنت کی بشارت دے دو) تو حضرت عمرؓ نے آپ ﷺ سے کہا: ایسا نہ کیجئے اس لئے کہ مجھے اندیشہ ہے کہ لوگ اس پر بھروسہ کر بیٹھیں، آپ انہیں عمل کرنے کے لئے چھوڑ دیجئے، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"فخلهم"**[۱] (تو انہیں چھوڑ دو)۔

د- قاضی کے اجتہاد کا بدل جانا:

۱۰- رجوع کے اسباب میں سے اجتہاد کا بدل جانا بھی ہے، اس لئے جس مجتہد کا اجتہاد بدل جائے اور پہلی رائے کے خلاف رائے ہوجائے تو اس پر اپنے اجتہاد اول سے رجوع کرلینا اور دوسری رائے کے مطابق عمل کرنا واجب ہے۔ اس سلسلے میں اصل حضرت ابوموسی اشعریؓ کے نام حضرت عمر کا خط ہے، اس خط میں ہے: آج آپ کوئی فیصلہ کریں پھر آپ اس میں غور وخوض کریں اور آپ کو صحیح راہ مل جائے تو آپ کا یہ فیصلہ حق کی طرف رجوع کرنے سے آپ کو نہ روکے، اس لئے کہ حق ہی قدیم ہے اسے کوئی چیز باطل نہیں کرتی، اور حق کی طرف رجوع کرنا باطل پر مصر رہنے سے بہتر ہے۔

ابن قیم کا قول ہے: اس سے مراد یہ ہے کہ جب آپ کسی

---

(۱) حدیث عمر: "جمع الأزواد......" کی روایت مسلم (۱/۵۶، ۵۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "من لقيت وراء هذا الحائط يشهد......" کی روایت مسلم (۱/۶۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

فیصلہ میں اجتہاد کریں پھر اسی جیسا معاملہ آپ کے پاس دوبارہ آ جائے تو پہلا اجتہاد آپ کو اس سے رجوع کرنے سے نہ روکے، اس لئے کہ بسا اوقات اجتہاد بدل جاتا ہے، اور جب واضح ہوجائے کہ دوسرا ہی اجتہاد حق ہے تو پہلا اجتہاد دوسرے پر عمل سے مانع نہیں ہوتا، اس لئے کہ حق ترجیح کے زیادہ لائق ہے، کیونکہ وہ قدیم ہے اور باطل سے مقدم ہے، اگر اجتہاد اول (بظاہر) ثانی سے مقدم ہے، لیکن ثانی حق ہے اس لئے وہی اجتہاد اول سے مقدم ہے، اس لئے کہ وہ قدیم اور اپنے علاوہ پر مقدم ہے اور اجتہاد اول کا اس کے خلاف ہونا اس کو باطل نہیں کرے گا بلکہ اس کی طرف رجوع کرنا اجتہاد اول پر مصر رہنے سے بہتر ہے[1]۔

۱۱- اجتہاد کے بدل جانے سے اگرچہ دوسرے اجتہاد کی طرف رجوع کرنا واجب ہوجاتا ہے لیکن اجتہاد اول کے مطابق اگر فیصلہ ہوجائے تو یہ اجتہاد اول کو باطل نہیں کرے گا۔

یہ حکم ان مسائل کا ہے جو محل اجتہاد ہوں، جمہور فقہاء کا قول ہے کہ: مجتہد اگر کسی مقدمہ میں اپنی رائے سے فیصلہ کردے (اور وہ مسئلہ مجتہد فیہ ہو)، پھر اسی طرح کا مقدمہ دوسری مرتبہ اس کے سامنے پیش کیا جائے اور اس وقت اس کی رائے بدل چکی ہو تو وہ دوسری رائے پر عمل کرے گا، اور اس سے پہلی رائے کے مطابق کئے ہوئے فیصلہ کو توڑنا واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ رائے اول کے مطابق جو فیصلہ ہوا وہ متفق علیہ جائز فیصلہ ہے، اس لئے کہ اہل اجتہاد کا اس پر اتفاق ہے کہ محل اجتہاد میں قاضی کے لئے اپنے اجتہاد کے مطابق فیصلہ کرنا درست ہے، تو اس فیصلہ کا صحیح ہونا متفق علیہ ہوگا، اور اس دوسری رائے کے صحیح ہونے پر اتفاق نہیں ہے، لہذا متفق علیہ کو مختلف فیہ کے ذریعہ باطل کرنا جائز نہ ہوگا، اسی لئے دوسرے قاضی کے لئے اس فیصلہ کو توڑنا جائز نہیں، اسی طرح یہ ہوگا اور روایت ہے کہ حضرت عمرؓ نے مشرکہ (مشرکہ باندی سے پیدا ہونے والا وہ بچہ جس کے نسب کا دعوی دونوں شریکوں نے کیا ہو اور کسی کو ترجیح نہ ہونے کی وجہ سے دونوں کے حق میں فیصلہ کیا گیا ہو) کے بارے میں یہ فیصلہ فرمایا کہ اس کے سگے بھائی محروم ہوں گے، اور ماں شریک بھائی وارث ہوں گے، پھر اس کے بعد دونوں فریق کو شریک کیا، اور جب ان سے پوچھا گیا تو انھوں نے فرمایا کہ: وہ وہ رائے تھی جس کے مطابق ہم نے فیصلہ کیا تھا اور یہ وہ رائے ہے جس کے مطابق ہم (اب) فیصلہ کر رہے ہیں، تو حضرت عمرؓ نے دونوں اجتہادوں میں اس صورت کو اختیار کیا جو ان کو حق سمجھ میں آیا، اور پہلا فیصلہ ان کے لئے دوسرے فیصلہ کی طرف رجوع کرنے سے مانع نہ ہوا اور نہ پہلا فیصلہ دوسرے فیصلہ کی وجہ سے باطل ہوا، حضرت عمرؓ کے بعد ائمہ اسلام نے ان دونوں اصلوں کو اختیار فرمایا[1]۔

اگر قاضی کا اجتہاد بدل جائے تو جس رائے کے مطابق وہ فیصلہ کر چکا ہے اس سے رجوع کرنا درست ہے یا نہیں اس میں مالکیہ کا اختلاف ہے۔

ابن حبیب کہتے ہیں: مجھے مطرف اور ابن الماجشون نے امام مالک اور دیگر علماء مدینہ سے نقل کرتے ہوئے بتایا کہ اگر قاضی فیصلہ کردے پھر اس کے سامنے اس سے بہتر رائے آ جائے اور وہ پہلی رائے سے دوسری رائے کی طرف رجوع کرنا چاہے، تو اس کے لئے یہ اس وقت تک جائز ہے جب تک اس کی وہ ولایت باقی ہو جس پر رہتے ہوئے اس نے وہ فیصلہ کیا تھا جس سے اب وہ رجوع کرنا چاہتا ہے، ابن عبد الحکم، سحنون اور ابن الماجشون فرماتے ہیں: اس کا فسخ

(۱) إعلام الموقعین ۱/۱۱۰، ۴/۲۳۲۔

(۱) البدائع ۷/۵، المغنی ۹/۵۶، ۵۷، إعلام الموقعین ۱/۱۱۰، ۱۱۱، ۴/۲۳۲، الوجیز ۲/۲۴۱، الاحکام للآمدی ۴/۲۰۳۔

کرنا جائز نہیں، اور ائمہ متأخرین نے دوسرے کے فیصلہ پر قیاس کرتے ہوئے اس کو درست کہا ہے، اور اس لئے بھی کہ اگر اس کے لئے اپنی دوسری رائے کی وجہ سے اس کو فسخ کرنا درست ہو تو پھر اس کے لئے دوسرے اور تیسرے فیصلہ کو بھی فسخ کرنا جائز ہوگا اور یہ سلسلہ کسی جگہ ختم نہ ہوگا، اور اس کے کئے ہوئے فیصلوں پر کوئی اعتماد نہ کرے گا اور یہ شدید ضرر ہے، ایک قول یہ ہے کہ: اگر فیصلہ مال سے متعلق ہو تو اسے فسخ کردے گا، اور اگر نکاح کے ثبوت یا اس کے فسخ کے لئے ہوا ہو تو اسے فسخ نہیں کرے گا، ابن راشد القفصی کہتے ہیں: رجوع کا جائز ہونا مشہور ہے، اور وہی صحیح ہے اس لئے کہ اس میں درستگی کی طرف رجوع کرنا ہے۔

لیکن ابن عبدالحکم نے ذکر کیا ہے کہ اختلاف اس صورت میں ہے جب وہ فیصلہ کردے اور اپنے اجتہاد کی بنیاد پر اس کی رائے بھی وہی ہو، لیکن اگر یہ فیصلہ غفلت ونسیان یا ناواقفیت کی حالت میں کرے تو اس کو چھوڑ کر اپنی صحیح رائے کی طرف رجوع کے واجب ہونے میں کسی کا اختلاف مناسب نہیں، اس لئے کہ اس صورت میں اس پر غلطی واضح ہوچکی ہے۔

بعض مالکیہ کا جو مذہب ہے اسی کو ابوثور اور داؤد نے اختیار کیا ہے اور ان کی دلیل حضرت ابوموسی اشعریؓ کے نام حضرت عمرؓ کے خط کا مضمون ہے [1]۔

ھ- مفتی کے اجتہاد کا بدل جانا:

۱۲ - اسباب رجوع میں سے مفتی کے اجتہاد کا بدل جانا بھی ہے، چنانچہ اگر مجتہد کسی ایک رائے کے مطابق فتوی دے پھر اس کا اجتہاد بدل جائے تو اس پر واجب ہے کہ اپنی اول رائے سے رجوع کرکے

(۱) منح الجلیل ۴/۱۹۳، التبصرۃ برحاشیہ فتح العلی ۱/۱۷، ۲۷، المغنی ۹/۵۶۔

اپنی دوسری رائے پر فتوی دے جو دوسرے اجتہاد پر مبنی ہے۔

کبھی ائمہ مذاہب کے چند اقوال ہوتے ہیں جن کو وہ اپنے اجتہاد کے بدل جانے کی وجہ سے چھوڑ دیتے ہیں اور اس مسئلے میں ان کے دوسرے اقوال ہوجاتے ہیں جو اجتہاد کے بدل جانے سے قائم ہوتے ہیں، چنانچہ حاشیہ ابن عابدین میں ہے کہ امام ابوحنیفہ نے جب حج کیا اور اس کی مشقت انہیں معلوم ہوگئی تو اپنے اس قول سے رجوع کرلیا کہ صدقہ نفلی حج سے افضل ہے [1]۔

اور (بعض مسائل میں) امام مالک کے متعدد اقوال تھے جن سے انہوں نے رجوع کرلیا جس کو ابن القاسم وغیرہ نے نقل کیا ہے، اور چونکہ ابن القاسم امام مالک کے ساتھ بہت زیادہ رہتے تھے اور بغیر عذر کے ان کی مجلس سے غیر حاضر نہیں ہوتے تھے اس لئے فقہاء یہ کہتے ہیں: جو شخص امام مالک کی تقلید کرے تو وہ اس قول کو اختیار کرلے جو ابن القاسم کے نزدیک مرجوع الیہ ہو، اس لئے کہ غالب گمان یہ ہے کہ وہی راجح ہے۔

اور امام مالک نے آخر میں اسی کی طرف رجوع کیا ہے اور ابن القاسم ان کے قول اول کو بھی ذکر کرتے ہیں [2]۔

اسی طرح (بعض مسائل میں) امام شافعی کے دو مذہب یا دو قول ہوتے ہیں ایک قدیم اور ایک جدید، نووی کا قول ہے: امام شافعی نے اپنی قدیم کتاب عراق میں تصنیف فرمائی جس کا نام ''کتاب الحجۃ'' ہے، اس کو ان سے ان کے چار اہم تلامذہ روایت کرتے ہیں جن کے اسماء گرامی یہ ہیں: احمد بن حنبل، ابوثور، زعفرانی اور کرابیسی پھر وہ مصر تشریف لائے اور اپنی تمام جدید کتابیں مصر ہی میں تصنیف فرمائیں۔

(۱) ابن عابدین ۱/۴۹۔
(۲) التبصرہ برحاشیہ فتح العلی ۱/۶۰۔

نووی مزید کہتے ہیں: جس مسئلہ میں امام شافعی کے قدیم وجدید دوقول ہوں توان میں سے جدید قول صحیح ہے اوراسی پر عمل ہے اس لئے کہ قدیم قول سے رجوع کرلیا گیا ہے، اس کے بعد نووی نے بعض ان مسائل کو ذکر فرمایا جو اس ضابطہ سے مستثنیٰ ہیں اوران میں فتوی قول قدیم پر ہے، امام الحرمین کہتے ہیں: میرے خیال کے مطابق اقوال قدیم جوں کے توں امام شافعی کا مذہب نہیں، اس لئے کہ اقوال جدیدہ میں انہوں نے اقوال قدیمہ کے خلاف پر اعتماد ظاہر کیا ہے، اورجس قول سے رجوع کرلیا جائے وہ رجوع کرنے والے کا مذہب نہیں ہوتا۔

۱۳- اس کے باوجود ائمہ کے متبعین کبھی ان کے ان قدیم اقوال پر ہی فتوی دیتے ہیں جن سے ان ائمہ نے رجوع کرلیا ہے اس لئے کہ ان کی نظر میں وہی راجح ہیں۔

نووی کا قول ہے: اگر قول قدیم کا حال معلوم ہواورہم یہ دیکھیں کہ ہمارے اصحاب نے ان ہی مسائل کے مطابق فتوی دیا ہے جو قول قدیم میں ہیں تو ہم اسے اس پر محمول کریں گے کہ وہ حضرات مجتہدین ہیں ان کے اجتہاد سے اقوال قدیمہ ہی کی دلیل راجح معلوم ہوئی تو انہوں نے اس پر فتوی دے دیا، لیکن اس سے ان اقوال کی امام شافعی کی طرف نسبت لازم نہیں آتی، اوران مسائل کے بارے میں متقدمین میں سے کسی نے نہیں کہا کہ یہ اقوال امام شافعی کا مذہب ہیں [1]۔

ابن قیم کہتے ہیں: ائمہ کے متبعین بہت سے مسائل میں ان کے ان قدیم اقوال پر فتوی دیتے ہیں جن سے انھوں نے رجوع کرلیا ہے اورایسا تمام مذاہب میں پایا جاتا ہے، چنانچہ حنفیہ ان نذروں کے لازم ہونے کا فتوی دیتے ہیں جو یمین کے درجہ میں ہیں جیسے حج، روزہ اورصدقہ، حالانکہ امام ابوحنیفہ سے وہ خود نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے انتقال سے تین روز قبل کفارہ کی ادائیگی کے جواز کی طرف رجوع کرلیا تھا، اور بہت سے حنابلہ طلاق سکران کے واقع ہونے کا فتوی دیتے ہیں، حالانکہ امام احمد نے اس سے رجوع کر کے عدم وقوع کی صراحت فرمائی ہے، اور شافعیہ مسئلہ تثویب، وقت مغرب کے امتداد، ماء کثیر میں نجاست کا اثر نہ ہونے اور دیگر مسائل میں قول قدیم پر فتوی دیتے ہیں، اور یہ بات معلوم ہے کہ کسی امام نے جس قول سے رجوع کر لینے کی صراحت کردی ہو وہ اس کا مذہب نہیں رہتا، ایسی صورت میں جب کسی مفتی کے نزدیک وہی قول راجح ہواور وہ اس کے خلاف کی صراحت کے باوجود اسی پر فتوی دے تو اس کی وجہ سے وہ اس امام کی تقلید سے خارج نہیں ہوگا۔

ابن قیم کا قول ہے: صحیح بات یہ ہے کہ (جو شخص کسی مذہب کی طرف منسوب ہو) اورکسی دلیل راجح کی وجہ سے اس کے نزدیک کسی دوسرے کا قول اس کے امام کے قول پر راجح ہو تو اس پر ضروری ہے کہ اس کی تخریج اپنے امام کے اصول وقواعد ہی کے تحت کرے، اس لئے کہ ائمہ احکام کے اصول پر متفق ہیں اور جب ان میں سے کوئی کسی مرجوح قول کو اختیار کرے گا تو اس کے اصول اس کو رد کریں گے اور قول راجح کا تقاضا کریں گے۔

نووی نے کہا ہے: ابوعمرو کا قول ہے کہ اگر مذہب شافعی کا کوئی مقلد اپنے اجتہاد کی وجہ سے قدیم قول کو اختیار کرے تو وہ گویا امام شافعی کے علاوہ دوسرے کا مذہب اختیار کرتا ہے [1]۔

۲- عقود میں رجوع:

الف- عقود غیر لازمہ میں رجوع:

۱۴- عقود جائزہ (غیر لازمہ) جیسے عاریت، وصیت، شرکت،

---

(۱) المجموع (۱/۲۴، ۲۵، ۱۱۲، ۱۱۳) تحقیق المطیعی۔

(۱) المجموع ۱/۱۱۳، إعلام الموقعین ۴/۲۳۸، ۲۳۹۔

مضاربت، وکالت اور ودیعت عقود غیر لازمہ ہیں اور ان کے عدم لزوم کی وجہ سے ان میں رجوع کرنا مباح ہے بشرطیکہ ان میں وہ تمام معتبر شرائط جو فقہاء نے متعین کئے ہیں پوری طرح پائے جائیں، جیسے مضاربت میں راس المال کا نضوض (نقد ہونا)(۱)، دوسرے فریق کو فسخ کا علم ہونا اور رجوع میں ضرر کا نہ ہونا، چنانچہ اگر کوئی کھیتی کے لئے زمین عاریت پر لے اور عاریت پر دینے والا رجوع کا ارادہ کرے تو بالفعل رجوع کھیتی کٹنے تک موقوف رہے گا، اور اگر کوئی دفن کرنے کے لئے کوئی جگہ عاریت پر لے اور دفن کرنے پر عمل ہوجائے تو مدفون کا اثر ختم ہونے تک عاریت پر دینے والا اس جگہ میں رجوع نہیں کرسکتا، اسی طرح کسی مدت یا کسی عمل کی قید کے ساتھ لی ہوئی عاریت میں مالکیہ کے نزدیک اس مدت کے گذرجانے یا اس عمل کے مکمل ہوجانے تک رجوع کرنا درست نہیں (۲)۔

ب- وہ عقود جن میں خیار ہوتا ہے:

۱۵- جن عقود میں طبعی طور پر لزوم پایا جاتا ہے جیسے بیع، اگر ان میں خیار نہ ہوتو وہ ایجاب وقبول کے مکمل ہونے ہی سے لازم ہوجاتے ہیں، اور اگر ان عقود میں خیار ہوتو جس کو خیار حاصل ہو اس کے حق میں وہ عقود غیر لازم ہوتے ہیں، اور اس کے لئے ان میں رجوع جائز ہوجاتا ہے (۳)۔ دیکھئے: اصطلاح ''خیار''۔

(۱) ناض وہ مال ہے: جو نقد ہو، اور وہ ''عرض'' کی ضد ہے، الزاہر: فقرہ ر ۳۰۲۔

(۲) البدائع ۶ ر ۳، ۷۷، ۱۰۹، ۲۱۶، ۷ ر ۸۷، ۳، جواہر الإکلیل ۲ ر ۱۱۵، ۱۳۲، ۱۷۷، ۱۸، ۳، الشرح الصغیر ۲ ر ۲۰۸ طبع الحلبی، مغنی المحتاج ۲ ر ۲۱۵، ۲۷۰، ۳۱۹، ۳ ر ۱۷، القلیوبی وعمیرہ ۳ ر ۲۱، ۲۲، شرح منتہی الإرادات ۲ ر ۳۰۵، ۳۹۴، ۳۹۸، ۵۴۵، الدسوقی ۳ ر ۵۳۵، المبسوط ۱۲ ر ۷۴۔

(۳) البدائع ۵ ر ۱۳۴، مغنی المحتاج ۲ ر ۴۴، شرح منتہی الإرادات ۲ ر ۱۶۷، ۱۶۸۔

۳- اقالہ کے ذریعہ رجوع کرنا:

۱۶- اقالہ (خواہ فسخ مانا جائے یا بیع)، فریقین کی رضامندی سے عقد میں رجوع سمجھا جاتا ہے، اس لحاظ سے وہ جائز بلکہ مندوب تصرفات میں سے ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: **"من أقال مسلما أقاله الله عثرته"**(۱) (جو کسی مسلمان سے اقالہ کرے گا اللہ تعالی اس کی لغزش معاف فرمائیں گے) اور اس کا مقصد ہر حق صاحب حق کو لوٹانا ہے چنانچہ بیع میں مثلاً (اقالہ کے تقاضا کے مطابق) مبیع بائع کو اور ثمن مشتری کو لوٹ جائے گا، حاصل یہ کہ اقالہ میں ثمن اول پر زیادتی یا اس میں کمی یا اس کی جنس کے علاوہ کوئی دوسری چیز لوٹانا جائز نہیں، کیونکہ اقالہ کا تقاضا یہ ہے کہ معاملہ کو اس کی پہلی حالت پر لوٹا دیا جائے اور فریقین میں سے ہر ایک اپنی سابقہ چیز لے لیں (۲)۔ اس کی تفصیل ''اقالہ'' میں دیکھی جائے۔

۴- افلاس کی وجہ سے رجوع کرنا:

۱۷- رجوع کا ایک سبب افلاس ہے، اس لئے کہ قرض خواہوں کا حق مقروض کے مال سے متعلق ہوتا ہے، تو جب اسے مجور قرار دیدیا جائے حالانکہ اس نے کوئی چیز خرید کر اس پر قبضہ کرلیا تھا اور اس کا ثمن ادا نہیں کیا تھا اور وہ بعینہ موجود بھی ہو، تو بائع کے لئے اپنے عین مال میں رجوع جائز ہے، اور دیگر تمام قرض خواہوں کے مقابلہ میں وہ اس کا زیادہ حقدار ہوگا، اور مشتری کے مبیع پر قبضہ کرلینے کی وجہ سے اس کا حق ساقط نہ ہوگا، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: **"إذا ابتاع الرجل السلعة ثم أفلس**

(۱) یہ حدیث فقرہ ر ۵ میں گذر چکی ہے۔

(۲) الہدایہ ۳ ر ۵۴، الدسوقی ۳ ر ۱۵۶، منح الجلیل ۲ ر ۷۰۵، المہذب ۱ ر ۳۰۹، شرح منتہی الإرادات ۲ ر ۱۹۲، ۱۹۳۔

"وهي عنده بعينها فهو أحق بها من الغرماء"(۱) (اگر کوئی آدمی سامان خریدے پھر وہ مفلس ہوجائے اور سامان بعینہ اس کے پاس موجود ہو تو بائع دوسرے قرض خواہوں کے مقابلہ میں اس کا زیادہ حقدار ہوگا) اور یہ جمہور (مالکیہ، حنابلہ اور شافعیہ) کے نزدیک ہے، اور اس میں فقہاء کے متعین کردہ شرائط رجوع کا لحاظ بھی ضروری ہے، مثلاً سامان مشتری کی ملکیت میں باقی ہو، اس کی صورت نہ بدلی ہو جیسے گیہوں کو پیس دینا، اس کے ساتھ کوئی حق مثلاً رہن وغیرہ متعلق نہ ہو، اور معاوضات مالیہ بیع، قرض اور سلم وغیرہ میں اپنے عین مال میں رجوع کرے اس کے برخلاف معاوضات غیر مالیہ جیسے خلع اور قصاص میں صلح تو ان میں رجوع جائز نہیں، یہ مالکیہ و شافعیہ کے قول کے مطابق ہے(۲)۔

حنفیہ کے نزدیک: بائع اپنا جو مال مفلس کے پاس پائے اس کا وہ زیادہ مستحق نہیں ہوگا، بلکہ دیگر قرض خواہوں ہی کی طرح ہوگا، لہذا اس مال کو فروخت کرکے اس کی قیمت کو تمام کے حصوں پر تقسیم کیا جائے گا، اس لئے کہ بائع کی ملکیت مبیع سے زائل ہوچکی اور وہ اس کے ضمان سے نکل کر مشتری کی ملکیت اور اس کے ضمان میں آچکی تو وہ بھی سبب استحقاق میں باقی قرض خواہوں کے برابر ہوگا، ان کا استدلال نبی ﷺ کی اس حدیث سے ہے: **"أيما رجل باع سلعة فأدرك سلعته بعينها عند رجل وقد أفلس ولم يكن قبض من ثمنها شيئا فهي له، وإن كان قبض من ثمنها شيئا فهو أسوة للغرماء"**(۱) (اگر کوئی شخص کوئی سامان فروخت کرے پھر اپنا وہی سامان اس شخص کے پاس پائے اور وہ (خریدار) مفلس قرار دے دیا گیا ہو اور اس نے اس کے ثمن میں سے کچھ نہ لیا ہو تو وہ سامان اسی (بائع) کا ہوگا اور اگر اس نے اس کے ثمن میں سے کچھ حصہ پر قبضہ کرلیا ہو تو وہ قرض خواہوں کے برابر ہوگا) یہ اس صورت میں ہے جب مشتری بائع کی اجازت سے مبیع پر قبضہ کرے اور اگر اس نے اس کی اجازت کے بغیر قبضہ کیا ہو تو اسے اس میں رجوع کا حق رہے گا، اور جمہور نے جس حدیث سے استدلال کیا ہے اس کو ان حضرات نے بغیر اجازت قبضہ پر محمول کیا ہے(۲)۔

اس مسئلہ میں بہت سی تفصیلات ہیں جن کے لئے (موسوعہ کی اصطلاح "افلاس" ج ۵ ص ۴۳۵) کی طرف رجوع کیا جائے۔

۵- موت کی وجہ سے رجوع کرنا:

۱۸- اگر کسی کا انتقال ہوجائے اور اس پر قرضے ہوں تو قرضے اس کے مال سے متعلق ہوجائیں گے، اور اگر کوئی شخص کوئی سامان خرید کر اس پر قبضہ کرلے اور اس کا ثمن ادا کرنے سے پہلے افلاس کی حالت میں انتقال کرجائے اور بائع کو اس کے ترکہ میں اپنا مال بعینہ مل جائے، تو شافعیہ کہتے ہیں: بائع کو اختیار ہے خواہ وہ ثمن میں دیگر قرضخواہوں کے ساتھ شریک ہوجائے، خواہ بیع کو فسخ کرکے اپنے

---

(۱) حدیث: "إذا ابتاع الرجل السلعة ثم أفلس و هي عنده......" کی روایت بیہقی (۶/ ۴۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔ اور اس کی اصل مسلم (۳/ ۱۱۹۳، ۱۱۹۴ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۲) الدسوقی ۳/ ۲۸۲، ۲۸۳، المواق برحاشیۃ الحطاب ۵/ ۵۰، المہذب ۱/ ۳۲۹، مغنی المحتاج ۲/ ۱۵۸، کشاف القناع ۳/ ۴۲۵، المغنی ۴/ ۴۵۸۔

(۱) حدیث: "أيما رجل باع سلعة فأدرك سلعته بعينها عند رجل و قد أفلس......" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۹۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور اس کی اصل بخاری (الفتح ۵/ ۶۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۱۹۳، طبع الحلبی) میں ہے۔

(۲) البدائع ۵/ ۲۵۲، ابن عابدین ۵/ ۹۶، العنایہ برحاشیہ فتح القدیر ۸/ ۲۰۹، ۲۱۰ طبع دار إحیاء التراث۔

عین مال کو واپس لے لے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "أيما رجل مات أو أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه إذا وجده بعينه"[۱] (اگر کوئی آدمی انتقال کرجائے یا مفلس ہوجائے تو سامان والا اپنے سامان کا زیادہ حقدار ہے اگر وہ اسے بعینہ پالے)، لہٰذا اگر ترکہ سے قرض پورے طور پر ادا ہوجائے تو اس کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ حدیث سابق کی وجہ سے اسے اپنے عین مال میں رجوع کا اختیار ہے یہ ابوسعید الاصطخری کا قول ہے، دوسرے یہ کہ اس کے لئے اپنے عین مال میں رجوع جائز نہیں، اور یہی مختار مذہب ہے، اس لئے کہ مال ادائیگی دین کے لئے کافی ہے تو مبیع میں رجوع جائز نہ ہوگا جیسے زندہ مالدار آدمی۔

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک بائع کے لئے اپنے عین مال میں رجوع جائز نہیں، بلکہ وہ دیگر قرضخواہوں کے ساتھ شریک ہوگا، اس لئے کہ ابوبکر بن عبدالرحمٰن بن الحارث بن ہشام کی حدیث ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "أيما رجل باع متاعا فأفلس الذي ابتاعه منه ولم يقبض الذي باعه من ثمنه شيئا فوجده بعينه فهو أحق به، وإن مات الذي ابتاعه فصاحب المتاع فيه أسوة الغرماء"[۲] (اگر کوئی آدمی کوئی سامان فروخت کرے پھر خریدار مفلس ہوجائے اور بیچنے والا اس کے ثمن میں سے کسی حصہ پر قبضہ نہ کرے اور وہ اپنا مال بعینہ پالے تو وہ اس کا زیادہ حقدار ہوگا اور اگر خریدار مرجائے تو سامان کا مالک اس میں قرض خواہوں کا شریک ہوگا) اور اس لئے بھی کہ ملکیت مفلس سے ورثہ کی طرف منتقل ہوگئی تو ایسا ہوجائے گا جیسے وہ اسے فروخت کردے[۱] اس کی تفصیل اصطلاح "ترکۃ" میں دیکھی جائے۔

۶- استحقاق کے سبب رجوع کرنا:

۱۹- "استحقاق" اپنے زیادہ عموم والے مفہوم کے لحاظ سے یہ ہے کہ کوئی چیز دوسرے کا حق واجب ہوکر ظاہر ہو، اور استحقاق غصب اور سرقہ میں ہوتا ہے، اس لئے جس کا مال غصب کیا گیا ہے یا جس کا مال چرایا گیا ہے ان دونوں کے لئے غاصب اور چور سے رجوع کا حق ثابت ہوتا ہے اور غاصب اور چور پر شیٔ مغصوب ومسروق اس کے مالک کو لوٹا دینا واجب ہوتا ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "على اليد ما أخذت حتى تؤدي"[۲] (ہاتھ پر وہ لازم ہے جو اس نے لیا یہاں تک کہ وہ ادا کردے)۔

اسی طرح اس میں مشتری کے خلاف مبیع کا استحقاق یا موہوب لہ کے خلاف موہوب کا استحقاق داخل ہے، اور اس صورت میں شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک اصح قول کے مطابق عقد فاسد ہوجائے گا، اور حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک عقد کا نفاذ اجازت پر موقوف ہوگا اور مشتری کو

---

(۱) حدیث: "أيما رجل مات أو أفلس، فصاحب المتاع أحق بمتاعه إذا وجده بعينه" کی روایت ابن ماجہ (۲/۷۹۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، ابن حجر نے ابوہریرہؓ سے روایت کرنے والے کے مجہول ہونے کی وجہ سے اسے معلول قرار دیا ہے، التلخیص (۳/۳۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ایسا ہی ہے۔

(۲) حدیث: "أيما رجل باع متاعا فأفلس الذى ابتاعه منه، ولم يقبض الذى باعه من ثمنه شيئا فوجده بعينه فهو أحق به، و إن مات الذى ابتاعه فصاحب المتاع فيه أسوة الغرماء" کی روایت امام مالک نے موطا (۲/۶۷۸ طبع الحلبی) میں ابوبکر بن عبدالرحمٰن بن الحارث بن ہشام سے مرسلا کی ہے۔

(۱) البدائع ۵/۲۵۲، منح الجلیل ۳/۱۴۸، المہذب ۱/۳۳۴، شرح منتہی الارادات ۲/۲۸۰۔

(۲) حدیث: "على اليد ما أخذت حتى تؤدى" کی روایت ترمذی (۳/۵۵۷ طبع الحلبی) نے الحسن بن سمرہ سے کی ہے اور ابن حجر نے یہ کہہ کر اس کو معلول قرار دیا ہے کہ سمرہ سے حسن کا سماع مختلف فیہ ہے۔ ایسا ہی التلخیص الحبیر (۳/۵۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

حق ہوگا کہ بائع سے ثمن واپس لے، البتہ اقرار یا بینہ کے ذریعہ استحقاق کے ثبوت میں جو تفصیل ہے، اس کا لحاظ رکھا جائے گا(۱)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''استحقاق'' میں ہے۔

۷-اجازت کے پائے جانے اور ادائیگی کے سبب رجوع کرنا:

۲۰-مقروض اگر کسی کو قرض ادا کرنے یا ضامن ہونے کی اجازت دے دے اور وہ قرض ادا کر دے تو یہ ادا کرنا مقروض پر رجوع کا سبب ہوگا، لہذا اگر کوئی کسی دوسرے شخص کو اپنے اوپر واجب قرض کے ضمان کی اجازت دے دے یا اسے ادا کرنے کی اجازت دے دے اور وہ رجوع کرنے کی نیت سے اس کا قرض ادا کر دے تو مقروض سے واپس لینے کا حق اس کے لئے ثابت ہوگا، اور اس پر تمام مذاہب کے فقہاء کا اتفاق ہے، البتہ ہر مذہب میں ضمان کے جو معتبر شرائط ہیں ان کے مکمل پائے جانے کا لحاظ ضروری ہے، مثلاً ضامن کا تبرع کا اہل ہونا، ضمان کے وقت دین کا ثابت ہونا، جن فقہاء کے نزدیک مجہول کا ضمان جائز نہیں ان کے نزدیک ضمان کا معلوم ہونا اور جس کی طرف سے ضمان لیا گیا ہے اس کا ضمان کو اپنی ذات کی طرف منسوب کرنا مثلاً وہ یوں کہے: میری طرف سے ضامن ہوجا، حنفیہ کا یہی قول ہے نیز اس کے علاوہ دیگر شرائط اور مستثنیات۔

اگر مقروض ضمان یا ادائیگی قرض کی اجازت نہ دے اور کوئی شخص اس کے دین کا ضامن ہوجائے یا دین ادا کر دے تو اس کے لئے رجوع کا حق ثابت ہوگا یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک اگر کوئی شخص دوسرے کا قرض اس کی اجازت کے بغیر ادا کر دے تو ادا کردہ مال میں اسے رجوع کا حق نہ ہوگا، اس لئے کہ مقروض کے حکم کے بغیر کفیل بننا دوسرے کے قرض کو ادا کرنے میں تبرع کرنا ہے، اس لئے اس میں رجوع کا احتمال ہی نہیں(۱)۔

مالکیہ کے نزدیک اگر رحم و کرم کے طور پر مقروض کا قرض ادا کر دے یا اس کا ضامن ہوجائے تو مقروض کی اجازت کے بغیر بھی اس کا ضامن ہوجانا یا قرض ادا کر دینا صحیح ہے، اس لئے اس کے لئے حق رجوع ثابت ہوگا، اور اگر آپسی عداوت کی وجہ سے مطالبہ میں سختی برتنے یا قید کے ذریعہ اسے ضرر پہنچانا مقصود ہو تو مقروض سے رجوع کرنے کا حق اس کے لئے ثابت نہ ہوگا، بلکہ وہ قرض خواہ سے رجوع کرے گا جسے اس نے قرض ادا کیا ہے(۲)۔

شافعیہ کے یہاں تفصیل ہے وہ کہتے ہیں: اگر اجازت ادائیگی اور ضمان میں اجازت نہ ہو تو اسے رجوع کا کوئی حق نہ ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں وہ تبرع کرنے والا ہوگا اور اس لئے کہ اگر اسے رجوع کا حق ہوتا تو نبی ﷺ ابوقتادہؓ کے ضمان کی وجہ سے میت پر نماز نہ پڑھاتے(۳)۔

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۱۱۸، ۱۱۹، البدائع ۷/ ۸۳، ۱۴۸، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۱۶۵، منح الجلیل ۳/ ۵۱۵، ۵۲۳، الدسوقی ۳/ ۴۶۱، الحطاب ۵/ ۲۹۶، مغنی المحتاج ۲/ ۲۰۷، اور اس کے بعد کے صفحات، الاشباہ للسیوطی ۲۳۲، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۳۴۷، ۴۰۱، القواعد لابن رجب ۱۱۹، ۲۸۳، الاشباہ لابن نجیم ۲۶۴۔

(۱) البدائع ۶/ ۱۳، ۱۴، فتح القدیر ۴/ ۳۰۳، ۳۰۴، طبع دار إحیاء التراث۔

(۲) الدسوقی مع الشرح الکبیر ۳/ ۳۳۴، ۳۳۶۔

(۳) چنانچہ حضرت عثمان بن عبداللہ بن موہبؒ فرماتے ہیں: میں نے عبداللہ بن ابی قتادہؓ سے سنا کہ وہ اپنے والد سے حدیث بیان کرتے ہیں کہ نبی ﷺ کے پاس ایک مرد کو لایا گیا تا کہ آپ ﷺ اس کی نماز جنازہ پڑھا دیں، تو نبی ﷺ نے فرمایا کہ ''اپنے ساتھی پر تم نماز پڑھو، اس لئے کہ اس کے ذمہ قرض ہے''، ابوقتادہؓ نے کہا کہ: وہ میرے ذمہ ہے تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''پورا کا پورا''، ابوقتادہ نے کہا: پورا کا پورا تو آپ ﷺ نے اس کی نماز پڑھائی، اس کی روایت ترمذی (۳/ ۳۸۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابوقتادہؓ سے کی ہے، اور اسے حسن صحیح کہا ہے۔

اور اگر مقروض صرف ضمان کی اجازت دیدے اور ادائیگی میں خاموش رہے تو اصح قول کے مطابق اسے حق رجوع ہوگا، اس لئے کہ اس نے سبب ادا کی اجازت دے دی، اور دوسرا قول یہ ہے: رجوع نہ کرے گا اس لئے کہ ادائیگی میں اجازت نہیں ہے۔

۲۱ - (اگر ضمان میں اجازت ہو تو) حق رجوع سے وہ جزئیہ مستثنی ہے جس میں ضمان بینہ کے ذریعہ ثابت ہو اور وہ خود اس کا منکر ہو، جیسے کوئی شخص زید اور ایک غائب آدمی پر ایک ہزار کا دعوی کرے، اور یہ دعوی کرے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے پر لازم حق کا اس کی اجازت سے ضامن ہے، اور زید انکار کردے پھر مدعی بینہ قائم کرے اور زید اس کا قرض ادا کردے، تو زید غائب پر نصف میں رجوع نہیں کرے گا، کیونکہ وہ خود بینہ کو جھٹلانے والا ہے تو وہ اپنے خیال میں مظلوم ہے تو غیر ظالم سے رجوع نہیں کرے گا، اور اسی طرح یہ صورت مستثنی ہے: اجازت سے ضامن ہونے والا یہ کہدے: اللہ کے لئے میرے ذمہ لازم ہے کہ فلاں کے دین کی ادائیگی کروں اور اس سے رجوع نہ کروں، اس صورت میں ادائیگی کے بعد وہ رجوع نہیں کرے گا۔

اگر مدیون ادائیگی کی اجازت دیدے اور ضمان کی اجازت نہ ہو اور وہ شخص بغیر اجازت کے ضامن ہوجائے اور اجازت سے ادائیگی کردے، تو اصح قول کے مطابق اس کے لئے رجوع کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ ضمان کے سبب ادا کرنا واجب ہوتا ہے اور ضمان کی اس نے اجازت نہیں دی، اصح قول کے مقابلہ میں دوسرا قول یہ ہے: رجوع کرے گا، اس لئے کہ اس نے اصیل سے اس کی اجازت سے قرض کو ساقط کردیا ہے۔

مذکورہ اصح قول سے یہ صورت مستثنی ہے جس میں اگر رجوع کی شرط لگا کر ادا کرے تو اس صورت میں وہ رجوع کرے گا[۱]۔

حنابلہ نے حق رجوع کے ثبوت وعدم ثبوت کے لئے مدار نیت کو بنایا ہے، وہ کہتے ہیں: اگر ضامن قرض ادا کردے اور جس کی طرف سے ضامن بنا ہے اس کی طرف سے ادا کردہ دین کو وصول کرنے کی نیت نہ کرے تو وہ رجوع نہیں کرے گا، اس لئے کہ وہ تبرع کرنے والا ہوگا خواہ اس کی اجازت سے ضامن بنا ہو یا بغیر اجازت کے، اور اگر وہ رجوع کی نیت کرے گا تو رجوع کرے گا، خواہ ضمان یا ادائیگی اس کی اجازت سے ہو یا بغیر اجازت کے ہو، اس لئے کہ یہ ادائیگی دین واجب سے بری کرنے والی ہے، تو اس کا ضمان اسی پر ہوگا جس پر دین تھا، جیسے کہ کوئی آدمی حق کی ادائیگی نہ کرے اور حاکم اس کی طرف سے ادا کردے، خواہ وہ ادائیگی وضمان کی اجازت بھی نہ دے، اور حضرت علیؓ اور حضرت ابوقتادہؓ کا ادا کرنا تبرع تھا، انہوں نے مرحوم مقروض کے ذمہ کو بری کرنے کا ارادہ کیا تھا تاکہ نبی کریم ﷺ اس کی نماز جنازہ پڑھادیں۔

بحث اس شخص سے متعلق ہے جو رجوع کی نیت کرے نہ کہ اس شخص سے جو تبرع کرے۔

''کشاف القناع'' اور ''شرح منتہی الارادات'' میں ایسا ہی ہے، لیکن ابن قدامہ نے ایک روایت ذکر کی ہے کہ اگر وہ بغیر اجازت کے ضامن ہو اور بغیر اجازت کے ادا بھی کردے تو وہ رجوع نہیں کرے گا، اگرچہ وہ رجوع کی نیت کرے، اور اس کی دلیل حضرت علیؓ اور حضرت ابوقتادہؓ کی حدیث ہی ہے، اس لئے کہ اگر وہ میت پر رجوع کے مستحق ہوتے تو قرض ان کا ہوجاتا اور میت کا ذمہ ان کے دین میں مشغول ہوجاتا جیسے وہ قرض خواہ کے دین میں مشغول تھا، اور نبی ﷺ ان کی نماز جنازہ نہ پڑھاتے، اس لئے کہ اس نے اس میں تبرع کیا ہے تو یہ ایسا ہوگیا جیسے کسی کے چوپایوں کو اس کے حکم کے بغیر چارہ کھلادے۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/۲۰۹۔

حنابلہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ اگر دین ادا کردے اور رجوع یا تبرع کی نیت نہ کرے بلکہ رجوع کرنے یا نہ کرنے کا ارادہ اس کے ذہن میں نہ آئے تو چونکہ اس نے رجوع کا ارادہ ہی نہیں کیا اس لئے تبرع کرنے والے کی طرح وہ بھی رجوع نہیں کرے گا[۱]۔

۲۲- مذکورہ تفصیل تو آدمی کے دین کی تھی لیکن اگر اللہ تعالی کا دین مثلاً زکوۃ وکفارہ ہو تو اگر کوئی دوسرے کی زکوۃ اس کی اجازت کے بغیر ادا کردے تو زکوۃ ادا نہ ہوگی، اس لئے کہ ادائیگی زکوۃ کے لئے بالاتفاق نیت شرط ہے، اور جو مال اس نے دیا ہے اس میں اس کو رجوع کا حق نہیں ہوگا، لیکن اگر کوئی دوسرے کی زکوۃ اس کے علم اور اس کی اجازت کے بغیر ادا کردے تو اگر وہ غیر امام ہو تو قربانی کے جانور کے بارے میں ہمارے ائمہ کا جو قول ہے یعنی اگر کوئی اس جانور کے مالک کے علم اور اس کی اجازت کے بغیر اس کو ذبح کردے تو اگر یہ شخص اس کا دوست ہو اور اس کا یہ حال ہو کہ وہ اس کی اجازت کے بغیر اس کے لئے ایسا کام کرلیتا ہو کیوں کہ دونوں کے درمیان گہری دوستی کی وجہ سے اپنے کو اس کا قائم مقام سمجھتا ہو تو قربانی ادا ہوجائے گی، اس قول کا تقاضا یہ ہے کہ اگر زکوۃ اسی قبیل سے ہو تو زکوۃ بھی ادا ہوجائے گی اس لئے کہ دونوں ایسی عبادت ہیں جن کا حکم دیا گیا ہے اور دونوں میں نیت ضروری ہے، اور اگر زکوۃ اس قبیل سے نہ ہو تو جس پر زکوۃ واجب تھی اس کی زکوۃ ادا نہ ہوگی، اس لئے کہ صحیح مذہب کے مطابق اس میں نیت شرط ہے کیوں کہ اس میں عبادت کا پہلو ہے[۲]۔

اور اگر کوئی آدمی کسی دوسرے کو اپنی طرف سے زکوۃ ادا کرنے کا حکم دے تو زکوۃ ادا ہوجائے گی، اور ادا کرنے والے کو بالاتفاق حق رجوع حاصل ہوگا، لیکن حنفیہ آمر کے ضامن ہونے کے لئے شرط لگاتے ہیں کہ وہ یہ کہے: اس شرط پر کہ میں ضامن ہوں، اس لئے کہ زکوۃ وکفارہ کے باب میں لینے والے کو ایسی ملکیت ثابت ہوتی ہے جس میں ضمان بالمثل نہیں ہوتا ہے، حتی کہ اگر ظاہر ہوجائے کہ اس پر زکوۃ واجب نہیں ہے تو فقیر نے جس مال پر قبضہ کرلیا اسے وہ اس سے واپس نہیں لے سکتا تو آمر کے لئے بھی ایسی ہی ملکیت ثابت ہوگی، تو بغیر شرط کے اس پر ضمان لازم نہ ہوگا، ''فتح القدیر'' میں ہے کہ کفالت کا حکم دینا قرض طلب کرنے کے مفہوم کو متضمن ہوتا ہے اگر اس میں لفظ ''عنی'' (میری طرف سے) استعمال کرے اور زکوۃ اور کفارہ کی ادائیگی میں ہبہ طلب کرنے کا مفہوم شامل ہوتا ہے خواہ اس نے ''عنی'' ہی کا لفظ استعمال کیوں نہ کیا ہو[۱]۔

دوم- کسی جگہ سے یا کسی جگہ کی طرف رجوع کرنا:

۲۳- کسی جگہ سے یا کسی جگہ کی طرف رجوع کرنے کا ایک سبب حکم شرع پر عمل کرنا ہے، اور فقہاء مختلف مقامات پر اس کا ذکر کرتے ہیں جن میں سے چند مندرجہ ذیل ہیں:

الف- حج کے میقات سے بغیر احرام کے آگے بڑھ جانے والے کا رجوع کرنا:

۲۴- حج اور عمرہ کے لئے شریعت نے میقات متعین کیا ہے، اور حج یا عمرہ کا ارادہ کرنے والے پر متعینہ میقات سے گذرتے وقت وہاں سے احرام باندھنا واجب ہے، اور جو شخص میقات سے بغیر احرام کے گذر جائے تو اگر ممکن ہو تو احرام باندھنے کے لئے میقات کی طرف لوٹنا اس پر واجب ہے، اور اگر وہ وہاں لوٹ کر وہاں سے احرام باندھ

---

(۱) کشاف القناع ۳/۷۱، ۳/۷۲، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۵۰، المغنی ۴/ ۶۰۷، ۶۰۹۔

(۲) الفروق للقرافی ۳/ ۱۸۶، ۱۸۷۔

(۱) فتح القدیر ۶/ ۳۰۳، ۳۰۴، مرشد الحیران، دفعہ: ۲۰۴، مغنی المحتاج ۲/ ۲۰۲، المنثور ۱/ ۱۵۷، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۵۱، قواعد ابن رجب ۱۳۷۔

لے تو اس پر کوئی دم نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر وہ بغیر احرام کے آگے نہیں بڑھتا، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ جس میقات سے احرام باندھنے کا اس کو حکم دیا گیا ہے اس نے اسی میقات سے احرام باندھا ہے۔

اور اگر وہ میقات سے آگے بڑھ کر احرام باندھے تو اس پر دم واجب ہوگا، خواہ میقات کی طرف لوٹے یا نہ لوٹے، یہ مالکیہ وحنابلہ کا مذہب ہے، اور شافعیہ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ اگر افعال حج شروع کرنے سے پہلے لوٹ جائے تو دم اس سے ساقط ہوجائے گا، حنفیہ میں سے ابویوسف ومحمد کا یہی قول ہے، اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں: اگر لوٹ جائے اور وہاں تلبیہ پڑھ لے تو اس سے دم ساقط ہوجائے گا، اور اگر تلبیہ نہ پڑھے تو دم ساقط نہ ہوگا، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے اس شخص سے کہا جس نے میقات کے بعد احرام باندھا: میقات کے پاس واپس جاکر تلبیہ پڑھو ورنہ تیرا حج نہ ہوگا، تو انہوں نے میقات سے تلبیہ کو واجب کہا، اس لئے اس کا اعتبار کرنا لازم ہے، اور امام زفر کے نزدیک خواہ تلبیہ پڑھے یا نہ پڑھے دم ساقط نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس جنایت میں دم کا واجب ہونا میقات سے بغیر احرام کے آگے بڑھنے کی وجہ سے ہے، اور جنایت اس کے واپس آنے سے ختم نہ ہوگی، لہذا دم بھی ساقط نہ ہوگا، اور اگر طواف وغیرہ افعال حج شروع کرنے کے بعد لوٹے تو اس پر بالاتفاق دم واجب ہوگا (۱)۔

ب- معتدہ کا منزل عدت کی طرف لوٹنا:

۲۵- اگر کوئی عورت حج یا زیارت کے لئے نکلے پھر طلاق یا شوہر کی وفات کی وجہ سے اس پر عدت واجب ہوجائے تو کیا اپنے مکان کی طرف لوٹنا اس پر واجب ہے تاکہ اس میں عدت گذارے، اس لئے کہ یہ شرعا اس پر واجب ہے، کیونکہ اللہ تعالی نے عدت والی عورتوں کو اپنے گھروں سے نکلنے سے منع فرمایا ہے اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "لَاتُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلاَ يَخْرُجْنَ"(۱) (ان کو ان کے گھروں سے نہ نکالو اور نہ وہ خود نکلیں) یا لوٹنا اس پر واجب نہیں ہے؟

اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کہتے ہیں: حج کے لئے نکلنے کے بعد اگر کسی عورت پر طلاق بائن یا وفات کی عدت واجب ہوجائے تو اگر اس کا گھر مدت سفر سے کم دوری پر ہو اور مکہ مکرمہ مدت سفر کی دوری پر ہو تو وہ عورت اپنے گھر لوٹے گی تاکہ اس میں عدت گذارے، اس لئے کہ اس میں سفر شروع کرنا نہیں ہے بلکہ یہ ایسا ہے جیسے کہ وہ اپنے شہر ہی میں ہو۔

اور اگر مکہ مدت سفر سے کم دوری پر ہو اور اس کا گھر مدت سفر کی دوری پر ہو تو مکہ چلی جائے گی، اس لئے کہ مدت سفر سے کم کی دوری میں محرم کی ضرورت نہیں، اور اگر دونوں طرف کی دوری مدت سفر سے کم ہو تو اسے اختیار ہوگا، اگر چاہے تو مکہ چلی جائے اور اگر چاہے تو اپنے گھر لوٹ جائے، البتہ گھر لوٹنا زیادہ بہتر ہے تاکہ عدت مکان زوجیت میں گذرے اور یہی زیادہ بہتر ہے، ابن عابدین نے حاکم کی "کافی" سے یہی نقل کیا ہے اور "العنایہ والنہایہ" میں یہ ہے کہ لوٹنا ہی متعین ہے، اس لئے کہ اگر لوٹ جائے گی تو مقیم ہوگی اور مکہ چلی جائے گی تو مسافر ہوگی۔

اور اگر دونوں طرف دوری مدت سفر کے برابر ہو تو امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں: اگر وہ کسی شہر میں ہو تو عدت پوری ہونے تک وہاں سے نکلنا اس کے لئے جائز نہیں خواہ اسے کوئی محرم بھی مل جائے۔

(۱) البدائع ۲/ ۱۶۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۷۰، مغنی المحتاج ۱/ ۴۷۵، المغنی ۳/ ۲۶۶۔

(۱) سورۂ طلاق/ ۱۔

امام ابو یوسف ومحمد فرماتے ہیں: اگر اسے کوئی محرم مل جائے تو اس کے لئے وہاں سے نکلنا جائز ہے، اور بغیر محرم کے نکلنا بالاتفاق جائز نہیں، اور اگر وہ جنگل یا کسی ایسی بستی میں ہو جہاں اس کی جان اور اس کا مال محفوظ نہ ہو تو اس کے لئے یہ جائز ہے کہ چلتی رہے اور امن کی جگہ پہنچ جائے، اور امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق پھر وہاں سے عدت ختم ہونے تک نہیں نکلے گی خواہ کوئی محرم ملے یا نہ ملے۔

اور صاحبین کے نزدیک اگر محرم مل جائے تو وہاں سے نکل سکتی ہے(۱)۔

مالکیہ کہتے ہیں: معتدہ پر لازم ہے کہ عدت کا زمانہ اپنے اسی گھر میں گذارے جس میں وہ عدت طاری ہونے سے پہلے تھی، اور اگر موت یا طلاق سے پہلے شوہر نے اسے کسی دوسری جگہ منتقل کردیا ہو اور شوہر پر یہ تہمت ہو کہ اس نے اسے اس لئے منتقل کیا ہے تاکہ اس کے ذمہ سے سکنی ساقط ہوجائے تو اس پر لوٹنا واجب ہوگا، اور اگر موت یا طلاق کے وقت وہ اپنے اصل مسکن کے علاوہ کسی جگہ مقیم ہو تو بھی عدت گذارنے کے لئے اپنے اصل گھر کی طرف لوٹنا واجب ہوگا۔

اور اگر عورت اپنے شوہر کے ساتھ حج صرورۃ (۲) کے لئے نکلے اور تین دن سفر کرنے کے بعد اس کے شوہر کا انتقال ہوجائے یا وہ اسے طلاق دیدے تو اس پر لوٹنا واجب ہے تاکہ اپنے گھر میں عدت گذارے اور اگر اس کے گھر لوٹنے کے بعد کچھ بھی عدت باقی رہ جائے خواہ ایک ہی دن ہو، لیکن لوٹنا اس وقت واجب ہوگا جب کہ حج کا احرام نہ باندھا ہو اور اگر اس نے احرام باندھ لیا ہو خواہ سفر کے پہلے روز ہی باندھا ہو تو نہیں لوٹے گی۔

اور اگر عورت نفلی حج یا عمرہ یا اس کے علاوہ کسی عبادت کے لئے گھر سے نکلے تو اس پر لوٹنا واجب ہے خواہ وہ اس جگہ تک پہنچ جائے جس جگہ کا ارادہ کرکے نکلی تھی اور اسے وہاں ٹھہرے ہوئے مثلاً چھ ماہ گذر گئے ہوں۔

اور اگر پہلے مکان کی رہائش کو چھوڑ کر دوسرے مکان میں رہائش کے لئے اپنے شوہر کے ساتھ نکلے پھر اسے طلاق ہوجائے یا اس کے شوہر کا انتقال ہوجائے تو عدت میں اسے اختیار ہے جس مکان میں چاہے عدت گذار لے(۱)، شافعیہ کہتے ہیں: اگر بیوی، شوہر کی اجازت سے اسی شہر میں دوسرے مکان میں منتقل ہو رہی ہو اور دوسرے مکان میں جانے سے پہلے راستہ ہی میں اس پر عدت واجب ہوجائے تو وہ اپنے پہلے مکان کی طرف نہیں لوٹے گی، بلکہ دوسرے مکان میں عدت پوری کرے گی "الأم" میں اس کی صراحت موجود ہے اس لئے کہ وہ اسی دوسرے مکان میں قیام کے لئے مامور ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ پہلے ہی مکان میں عدت گذارے اس لئے کہ عدت کا سبب دوسرے مکان میں رہتے ہوئے نہیں پایا گیا، اور ایک قول یہ ہے: اسے اختیار ہے اس لئے کہ اس کا تعلق دونوں ہی مکانوں سے ہے۔

اور اگر دوسرے مکان میں پہنچ جانے کے بعد عدت واجب ہوئی ہو تو بالیقین اسی میں عدت گذارے گی، اور اگر شوہر کی اجازت کے بغیر منتقل ہو رہی ہو اور عدت واجب ہوجائے تو پہلے مکان ہی کی طرف لوٹے گی، خواہ دوسرے مکان میں پہنچنے کے بعد عدت واجب ہوئی ہو، اس لئے کہ اس صورت میں وہ نافرمان ہے، الا یہ کہ دوسرے مکان میں پہنچنے کے بعد اسے اجازت دیدی جائے۔

اگر شوہر اپنی بیوی کو حج، عمرہ، تجارت، طلب انصاف کے لئے یا

(۱) البدائع ۲/ ۲۲۴، ۲۰۶/۳، ۲۰۷، ابن عابدین ۲/ ۶۲۲، فتح القدیر والعنایہ ۴/ ۱۶۸۔

(۲) حجۃ الصرورہ، صاد مہملہ کے فتح کے ساتھ۔ حج فرض ہے۔

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۳۹۲، الدسوقی ۲/ ۴۸۵، المواق ۴/ ۱۶۳۔

ان کے علاوہ مثلاً اس کی کسی ضرورت کے لئے سفر کی اجازت دے، پھر اس پر عدت واجب ہوجائے، تو اگر وہ اس بستی کی آبادی سے نہ نکلی ہوتو اصح قول کے مطابق اس پر رجوع واجب ہے، اس لئے کہ ابھی اس نے سفر شروع نہیں کیا ہے۔

اور اگر اس بستی کی آبادی سے نکل جائے اور راستہ میں عدت واجب ہوجائے تو اس کے لئے لوٹنا بھی درست ہے اور سفر کرتے رہنا بھی صحیح ہے، اس لئے کہ سفر کو چھوڑ دینے میں مشقت ہے، خاص طور پر اس صورت میں جب وہ شہر سے دور جا چکی ہو، یا اسے رفقاء سفر کی جماعت سے الگ ہوجانے کا اندیشہ ہو، لیکن افضل یہی ہے کہ لوٹ جائے، اور اگر وہ سفر ہی کو اختیار کرے اور اپنے مقصد کو پورا کرنے کے لئے سفر کو جاری رکھے یا وہاں پہنچ جائے تو اپنی ضرورت پوری کرنے کے بعد واپس آجائے، اور اس میں مدت سفر یعنی تین یوم کی کوئی قید نہیں ہے، اور ضرورت پوری کر لینے کے بعد واپس ہی آنا ضروری ہے تاکہ باقی عدت اپنے گھر میں پوری کرے۔

اور اگر تفریح یا زیارت کے لئے سفر کرے یا اس کا شوہر اپنی کسی ضرورت سے اسے سفر میں ساتھ لے جائے اور عدت واجب ہوجائے تو مدت اقامت سے زیادہ نہ ٹھہرے پھر لوٹ جائے۔

اور اگر منتقل ہونے یا کسی ضرورت کے سفر میں شوہر اس کے لئے کوئی مدت مقرر کردے یا ان کے علاوہ اعتکاف وغیرہ میں ہو، تو وہ عورت اس مدت کو پورا کرے اور عدت پوری کرنے کے لئے لوٹ آئے۔

اور اگر وہ شوہر کی اجازت سے یا اس کی اجازت کے بغیر حج کا احرام باندھے پھر شوہر اسے طلاق دے دے یا مرجائے، تو اگر تنگی وقت کی وجہ سے اسے حج کے فوت ہونے کا اندیشہ ہوتو عدت ہی کی حالت میں اس پر نکلنا واجب ہے، اس لئے کہ احرام مقدم ہے، اور اگر وقت میں گنجائش کی وجہ سے حج کے فوت ہونے کا اندیشہ نہ ہوتو حج کے لئے نکلنا جائز ہوگا، اس لئے کہ (عدت کی حالت میں سفر حج سے) روکنے میں احرام پر باقی رہنے کی مشقت ہے[1]۔

حنابلہ کہتے ہیں: اگر عورت ایک شہر سے دوسرے شہر کی طرف منتقل ہونے کے لئے اپنے شوہر کی اجازت سے یا اپنے شوہر کے ساتھ سفر کرے اور آبادی سے الگ ہونے سے پہلے ہی شوہر کا انتقال ہوجائے تو وہ اپنے گھر واپس آئے اور وہیں عدت گذارے، اس لئے کہ وہ مقیم ہی کے حکم میں ہے، اور اگر سفر منتقل ہونے کے لئے نہ کرے بلکہ تجارت یا زیارت کے لئے ہو خواہ سفر حج ہی ہو اور اس نے احرام نہ باندھا ہو اور مسافت قصر سے پہلے ہی شوہر کا انتقال ہوجائے تو اپنے گھر لوٹ کر عدت پوری کرے گی، اس لئے کہ سعید بن منصور اپنی سند کے ساتھ سعید بن المسیبؓ سے روایت کرتے ہیں انہوں نے فرمایا: کچھ عورتوں کے شوہر کا انتقال ہوگیا حالانکہ وہ حج یا عمرہ میں تھیں تو عمرؓ نے انہیں ذوالحلیفہ سے لوٹا دیا تاکہ وہ اپنے گھروں میں عدت گذاریں، اور اس لئے بھی کہ دور جانے سے پہلے وہ اپنے گھر میں عدت گذارنے پر قادر ہے، لہذا یہ اس پر لازم ہوگا جیسے اگر وہ آبادی سے نہ نکلی ہوتی۔

اور اگر آبادی سے نکل جانے کے بعد شوہر کا انتقال ہوجائے اور اس کا سفر دوسری جگہ منتقل ہونے کے لئے ہو، یا اگر اس کا سفر منتقل ہونے کے لئے نہ ہو مگر شوہر کا انتقال مسافت قصر کے بعد ہو، تو اس کو اختیار ہے کہ واپس لوٹ کر اپنے گھر میں عدت گزارے یا اپنے مقصد کے لئے سفر جاری رکھے۔ اس لئے کہ دونوں جگہیں اس کے لئے برابر ہیں، اور جہاں بھی جائے وہ اپنی ضرورت پوری کرنے کے لئے

(۱) مغنی المحتاج ۳ر ۴۰۴۔

ٹھہرے گی، تو اگر اس کا سفر تفریح یا زیارت کے لئے ہو تو اگر شوہر نے اس کے ٹھہرنے کی مدت مقرر کر دی ہو تو اس مدت تک ٹھہرے گی ورنہ تین دن ٹھہرے گی، اور جب وہ مدت پوری ہوجائے یا اس کی ضرورت پوری ہوجائے تو اگر اسے کوئی خطرہ وخوف ہو یا عدت پوری ہونے سے پہلے گھر پہنچ ہی نہ سکتی ہو تو اسی جگہ عدت پوری کرے گی، ورنہ اپنے گھر میں عدت گذارنے کے لئے لوٹنا اس پر لازم ہوگا۔

جو عورت شوہر کی اجازت سے حج کا احرام باندھے پھر شوہر مرجائے تو اگر اس نے مسافت قصر سے کم مسافت طے کی ہو اور وقت میں اتنی گنجائش ہو کہ وہ گھر پر عدت گذار کر حج کرسکتی ہو تو وہ اپنے گھر لوٹ کر عدت پوری کرے گی، اور اگر حج وعدت دونوں کو تنگی وقت کی وجہ سے پورا نہ کرسکتی ہو تو اگر وہ اپنے شہر سے دور جا چکی ہو اس طرح کہ مسافت قصر کے برابر سفر کر چکی ہو تو حج کو مقدم کرے گی اور اگر مسافت قصر کے برابر دور نہ گئی ہو اور احرام باندھ لیا ہو تو عدت کو مقدم کرے گی اور لوٹ آئے گی پھر عمرہ کر کے احرام کھولے گی (۱)۔

ج-اجازت نہ ملنے کی وجہ سے لوٹنا:

۲۶- دوسرے کے گھر میں اس کی اجازت کے بغیر داخل ہونا کسی شخص کے لئے جائز نہیں ہے، گھر میں رہنے والا گھر کا مالک ہو، یا کرایہ دار ہو، یا عاریت پر لے کر رہ رہا ہو، اور یہ اس صورت میں ہے جب داخل ہونے والا اجنبی ہو یا غیر محرم رشتہ دار ہو، اور خواہ دروازہ کھلا ہوا ہو یا بند ہو۔

اور تین مرتبہ اجازت طلب کرنا ضروری ہے، اگر اسے داخل ہونے کی اجازت مل جائے تو داخل ہوجائے اور اگر اجازت نہ ملے یا واپس چلے جانے کے لئے کہہ دیا جائے تو واپس ہوجانا لازم ہے، اصرار کرنا درست نہیں، اس سلسلے میں اصل اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "يَأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَا تَدْخُلُوْا بُيُوْتًا غَيْرَ بُيُوْتِكُمْ حَتّٰى تَسْتَأْنِسُوْا وَتُسَلِّمُوْا عَلٰى أَهْلِهَا ذٰلِكُمْ خَيْرٌلَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُوْنَ۔ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوْا فِيْهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوْهَا حَتّٰى يُؤْذَنَ لَكُمْ وَ إِنْ قِيْلَ لَكُمْ إِرْجِعُوْا فَارْجِعُوْا هُوَ أَزْكٰى لَكُمْ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ عَلِيْمٌ"(۱) (اے ایمان والو! تم اپنے (خاص) گھروں کے سوا دوسرے گھروں میں داخل مت ہو جب تک کہ اجازت حاصل نہ کرلو اور ان کے رہنے والوں کو سلام نہ کرلو، تمہارے لئے یہی بہتر ہے تاکہ تم خیال رکھو پھر اگر ان میں تمہیں (کوئی) نہ معلوم ہو تو بھی ان میں داخل نہ ہو جب تک تم کو اجازت نہ مل جائے اور اگر تم سے کہہ دیا جائے کہ لوٹ جاؤ تو لوٹ آیا کرو یہی تمہارے حق میں پاکیزہ تر ہے اور اللہ تمہارے اعمال کو خوب جانتا ہے) اس آیت میں مراد یہ ہے کہ اجازت سے قبل یا اجازت کے بعد گھر والے اگر تمہیں دروازہ سے لوٹا دیں تو تمہارا لوٹ جانا تمہارے لئے پاکیزہ تر ہے(۲)۔

د-بیوی کے حق کی وجہ سے سفر سے واپس آنا:

۲۷-عورت کا حق ہے کہ شوہر اس کے ساتھ وطی کرے، اور اس کے ساتھ لطف ومہربانی سے پیش آئے، اسی لئے مسافر کے حق میں اپنی ضرورت پوری کر لینے کے بعد اپنے اہل کی طرف لوٹنے میں جلدی کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**السفر قطعة من العذاب يمنع**

---

(۱) شرح منتہی الارادات ۳/ ۲۲۸، ۲۲۹۔

(۱) سورہ نور ر ۲۷، ۲۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۱۲۴، ۱۲۵، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۲۷، الشرح الصغیر ۲/ ۵۳۰، طبع الحلبی، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۹، مختصر تفسیر ابن کثیر ۲/ ۵۹۶، ۵۹۷۔

أحدكم طعامه و شرابه و نومه، فإذا قضى نهمته فليعجل إلى أهله'' ایک روایت میں ہے: '' فليعجل الرجوع إلى أهله''[1] (سفر عذاب کا ایک ٹکڑا ہے جو تمہیں اپنے کھانے، پینے اور سونے سے روک دیتا ہے، پس جب کوئی اپنی ضرورت پوری کرے تو اسے چاہئے کہ اپنی بیوی بچوں کی طرف جلد لوٹے)۔

ابن حجر کا قول ہے کہ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ بلاضرورت اپنی بیوی بچوں کو چھوڑ کر سفر میں جانا مکروہ ہے، اور جلد لوٹ آنا مستحب ہے، خصوصا اس شخص کے لئے جس کو اپنے غائبانہ میں گھر والوں کے ضائع ہوجانے کا اندیشہ ہو، اسی لئے یہ مکروہ ہے کہ بغیر عذر کے کوئی مرد چار ماہ سے زیادہ یعنی (مدت ایلاء سے زیادہ) سفر میں غائب رہے، اور اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت حفصہؓ سے معلوم کیا کہ: عورت مرد سے کتنے دن صبر کرسکتی ہے؟ تو انھوں نے کہا: چار ماہ تو حضرت عمرؓ نے فوج کے سپہ سالاروں کو حکم دیا کہ شادی شدہ مرد اپنی بیوی سے اس مدت سے زیادہ غائب نہ رہے، ابن عابدین کہتے ہیں: اگر اس مدت میں عورت کو زیادہ ضرر نہ ہوتا تو اللہ تعالی ایلاء کے سبب اس سے جدائیگی کو مشروع نہ فرماتے، اور ایک روایت میں ہے کہ حضرت حفصہؓ نے فرمایا: پانچ ماہ یا چھ ماہ، اور حضرت عمرؓ نے غزوات میں لوگوں کے لئے چھ ماہ کا وقت مقرر فرمایا کہ وہ اس کے بعد لوٹ جائیں[2]۔

ھ- منکر کے پائے جانے کی وجہ سے واپس ہونا:

۲۸ - اگر کسی جگہ منکر پایا جائے اور اس کے ختم کرنے پر قدرت نہ ہو تو یہ بھی اس جگہ سے لوٹ جانے کا ایک سبب ہے۔

چنانچہ اگر کسی کو ولیمہ کی دعوت دی جائے اور اس میں کوئی منکر یعنی شراب وغیرہ جیسی کوئی معصیت نہ ہو تو اس پر دعوت قبول کرنا واجب ہے، اور اگر وہ نکیر کرنے اور منکر کو ختم کرنے پر قادر ہو تو اس میں شرکت ضروری ہے، اور اگر نکیر کرنے پر قادر نہ ہو تو شریک ہونا ضروری نہیں ہے، اور اگر منکر کا ہونا معلوم نہ ہوا اور وہ شریک ہوجائے تو اس کو ختم کرے، اور اگر قادر نہ ہو تو وہاں سے لوٹ جائے، اور ایک قول یہ ہے: اسے دل سے برا جانتے ہوئے صبر کرے الا یہ کہ پیشوا امام ہو تو لوٹ جائے گا[1]۔

یہ اجمال ہے جس کی تفصیل اصطلاح ''منکر'' اور ''دعوة'' میں دیکھی جائے۔

سوم- رجوع کی ممانعت:

۲۹ - متعدد اسباب ایسے ہیں جن کے باعث رجوع کرنا ممنوع ہے، ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

الف- حکم شرع:

۳۰ - بعض تصرفات ایسے ہیں کہ ان کے تام ہونے کے بعد حکم شرع کی وجہ سے ان میں رجوع کرنا جائز نہیں، جیسے صدقہ، اگر کوئی صدقہ کردے تو اس میں رجوع کرنا اس کے لئے جائز نہیں، اس لئے کہ صدقہ اللہ تعالی کی طرف سے اجر وثواب کے حصول کی نیت سے ہوتا ہے، اور حضرت عمرؓ کا ارشاد ہے: '' من وهب هبة على وجه

---

(۱) حدیث: ''السفر قطعة من العذاب'' کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۶۲۲، طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۵۲۶ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور دوسری حدیث کی روایت احمد نے اپنی مسند (۲/ ۴۹۶ طبع المیمنیہ) میں کی ہے۔

(۲) فتح الباری ۳/ ۶۲۲، ۶۲۳، ابن عابدین ۲/ ۳۹۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۹۱،

= المہذب ۲/ ۱۰۷، ۱۰۸، المغنی ۷/ ۳۱، الآداب الشرعیہ ۱/ ۴۸۲۔

(۱) الاختیار ۴/ ۱۷۶، ابن عابدین ۵/ ۲۲۱، ۲۲۲، البدائع ۵/ ۱۲۸، الدسوقی ۲/ ۳۳۷، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۲۱، مغنی المحتاج ۳/ ۲۴۷، المغنی ۷/ ۵، ۶، إعلام الموقعین ۴/ ۲۰۹۔

الصدقة فإنه لا يرجع فيها" (اگر کوئی شخص صدقہ کے طور پر کچھ ہبہ کردے تو وہ اس میں رجوع نہ کرے) یہ فی الجملہ ہے، اس لئے کہ شافعیہ کے نزدیک راجح یہ ہے کہ اولاد پر کئے گئے نفلی صدقہ میں رجوع کرنا جائز ہے[۱] اور جمہور (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک غیر اولاد کے لئے کئے گئے ہبہ میں رجوع کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**لا يحل للرجل أن يعطي عطية ثم يرجع فيها إلا الوالد فيما يعطي ولده**"[۲] (آدمی کے لئے حلال نہیں کہ وہ کوئی عطیہ دے پھر اس میں رجوع کرے مگر والد اس میں جو وہ اپنی اولاد کو عطیہ کے طور پر دے) اور حنفیہ کے نزدیک ذی رحم محرم کو دیئے گئے ہبہ میں اور زوجین میں سے کسی ایک کی طرف سے دوسرے کو دیئے گئے ہبہ میں رجوع کرنا جائز نہیں ہے، ان کی دلیل نبی علیہ السلام کی حدیث ہے آپ علیہ السلام نے فرمایا: "**الرجل أحق بهبته مالم يثب منها**"[۳] (آدمی اپنے ہبہ کا زیادہ حقدار ہے جب تک اس کو اس کا بدلہ نہ دیدیا جائے) اور اس سے مراد عوض کا دیا جانا ہے، اور صلہ رحمی بھی عوض کے معنی میں ہے کیونکہ صلہ رحمی دنیا میں نصرت وتعاون کا سبب ہوتا ہے، اس لئے وہ تعاون حاصل کرنے کا وسیلہ ہے، اور آخرت میں اجر وثواب کا سبب ہے، اس لئے یہ مال سے زیادہ قوی ہوگا، اور زوجین میں سے کسی کا

(۱) الہدایہ ۳/ ۲۳۱، الکافی لابن عبد البر ۲/ ۱۰۰۸، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۱۳، المغنی ۵/ ۶۸۴، المبسوط ۱۲/ ۳۴، ۹۲۔

(۲) الحطاب ۶/ ۶۴، المہذب ۱/ ۴۵۴، المغنی ۵/ ۶۸۲، ۶۸۳۔ اور حدیث: "**لايحل للرجل أن يعطى عطية ثم يرجع فيها إلا الوالد فيما يعطى ولده**" کی روایت ترمذی (۴/ ۴۴۲ طبع الحلبی) نے حضرت عبد اللہ بن عمروؓ سے کی ہے، اور کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) حدیث: "**الرجل أحق بهبته مالم يثب منها**" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۹۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، بوصیری نے "مصباح الزجاجہ" (۲/ ۴۰ طبع دار الجنان) میں اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

دوسرے کے ہبہ میں رجوع کرنا اس لئے ناجائز ہے کہ رشتۂ زوجیت قرابت کاملہ کے درجہ میں ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ رشتۂ زوجیت سے تمام حالات میں وراثت کا حق متعلق ہوتا ہے۔

اگر فقیر کو ہبہ کیا جائے اور وہ اس پر قبضہ کرے تو اس میں رجوع جائز نہیں، اس لئے کہ فقیر کو کیا گیا ہبہ صدقہ ہے، کیونکہ صدقہ ہی کی طرح اس میں ثواب مطلوب ہوتا ہے، اور اگر فقیر کو صدقہ کردیا جائے اور وہ اس پر قبضہ کرلے تو رجوع جائز نہیں، اس لئے کہ اس میں اللہ کے وعدہ کی وجہ سے ثواب حاصل ہوجاتا ہے جو عوض کے معنی میں ہے[۱]۔

وقف جب تام و لازم ہوجائے تو اس میں رجوع جائز نہیں، اس لئے کہ وہ صدقہ کے قبیل سے ہے[۲] اور حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں: حضرت عمرؓ نے خیبر میں کچھ زمین حاصل کی تو اس کے بارے میں نبی علیہ السلام سے مشورہ کرنے کے لئے آئے، اور کہا کہ اللہ کے رسول، خیبر میں مجھے کچھ ایسی زمین حاصل ہوئی ہے کہ اس سے زیادہ عمدہ مال مجھے کبھی حاصل نہیں ہوا تو آپ کا اس کے بارے میں کیا ارشاد ہے؟ آپ علیہ السلام نے فرمایا: اگر تم چاہو تو اس کی اصل کو روکے رکھو اور اسے صدقہ کردو۔

راوی فرماتے ہیں: حضرت عمر نے اسے صدقہ کردیا البتہ اسے نہ فروخت کیا جاسکتا ہے نہ ہبہ کیا جاسکتا ہے اور نہ اس میں وراثت جاری ہوسکتی ہے[۳]۔

دیکھئے: اصطلاح "صدقہ"، "وقف" اور "ہبہ"۔

(۱) البدائع ۶/ ۱۳۲، ۱۳۳۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۳۶۱، الکافی لابن عبد البر ۲/ ۱۰۱۲، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۸۵، المغنی ۵/ ۶۰۰۔

(۳) حدیث: "**أصاب عمر أرضا بخيبر**" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۳۵۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

ب-عقود لازمہ:

۳۱- بیع اور اجارہ وغیرہ عقود لازمہ اگر ایجاب وقبول سے مکمل ہوجائیں، اور خیارات سے خالی ہوں تو ان میں طرفین میں سے کسی کی طرف سے رجوع جائز نہیں (الا یہ کہ دونوں ایک ساتھ راضی ہوجائیں جیسے اقالہ) اور یہ اس لئے کہ عقد جب لازم اور تام ہوجائے تو وہ بغیر کسی سبب کے طرفین میں سے کسی کی طرف سے فسخ کو قبول نہیں کرتے، اس لئے کہ وہ عقود دوسرے کے حق لازم یا ملکیت لازمہ کو واجب کردیتے ہیں، اور حضرت عمرؓ کا ارشاد ہے: بیع یا تو عقد ہے یا خیار ہے[1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''بیع'' اور ''اجارہ'' میں دیکھی جائے۔

ج-رجوع کا دشوار ہونا:

۳۲-جن عقود میں رجوع جائز ہے ان میں رجوع کا دشوار ہونا کبھی حق رجوع سے مانع بن جاتا ہے اور اسے ساقط کردیتا ہے اور اسی قبیل سے اس ہبہ میں رجوع کا دشوار ہوجانا ہے جس میں رجوع جائز ہو مثلاً شئ موہوب کا واہب کی ملکیت سے نکل جانا، واہب یا موہوب لہ کا مرجانا، حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے قول کے مطابق (شئ موہوب میں) زیادتی متصلہ کا ہونا، یا شافعیہ کے قول کے مطابق زیادتی منفصلہ کا ہونا، یا مالکیہ کے قول کے مطابق ہبہ کی وجہ سے بیٹے کا شادی کرلینا[2]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''ہبہ'' میں دیکھی جائے۔

(۱) البدائع ۲۰۱/۴، ۲۹۷/۵، ۳۰۶، ۲۸/۷، جواہر الإکلیل ۲/۲، شرح منتہی الإرادات ۳۷/۲۔

(۲) البدائع ۱۲۹/۶، الہدایہ ۲۲۷/۳، الزیلعی ۹۸/۵، منح الجلیل ۱۰۶/۴، مغنی المحتاج ۴۰۳/۲، شرح منتہی الإرادات ۵۲۶/۲، البدائع ۱۲۸/۶۔

د-ساقط کردینا:

۳۳- یہ بات معلوم ہے کہ ساقط معدوم کے مانند ہوتا ہے جس کے اعادہ کی کوئی صورت نہیں ہوتی الا یہ کہ کوئی سبب جدید پایا جائے جو اس کے مثل ہو، بعینہ وہ نہ ہو۔

بعض حقوق ایسے ہیں جن کے ساقط کردینے کے بعد ان میں رجوع ممنوع ہوجاتا ہے۔

ان میں سے چند یہ ہیں: اگر قرض خواہ مقروض کو بری کردے تو دین ساقط ہوجائے گا، اور مدیون سے مطالبہ کرنا جائز نہیں رہے گا الا یہ کہ کوئی نیا سبب پایا جائے اور اسی قبیل سے حق قصاص ہے اگر اسے معاف کردیا جائے تو وہ ساقط ہوجاتا ہے اور قاتل کی ذات محفوظ ہوجاتی ہے جسے کسی دوسرے جرم کے بغیر قتل نہیں کیا جاسکتا اگر کوئی اپنا حق شفعہ ساقط کردے تو اس کے بعد اس میں رجوع کرنا جائز نہیں رہتا، کیونکہ جب حق باطل ہوجاتا ہے تو بغیر کسی نئے سبب کے پھر حاصل نہیں ہوتا۔

اسی طرح مبیع کے عیب پر راضی ہوجانا اور خیار کے زمانہ میں تصرف کرنا مشتری کے حق کو ساقط کردیتا ہے اور عیب کے سبب یا فسخ بیع کے ذریعہ اس کے لئے رجوع جائز نہیں رہتا۔

یہ فی الجملہ ہے[1] جس کی تفصیل اصطلاح ''اسقاط''، ''شفعۃ''، ''قصاص'' اور ''خیار'' میں دیکھی جائے۔

چہارم-رجوع کے طریقے:

۳۴-بعض مرتبہ رجوع قول کے ذریعہ ہوتا ہے جیسے وصیت کرنے والا یوں کہے: میں نے وصیت میں رجوع کرلیا یا اسے فسخ کردیا، یا

(۱) بدائع الصنائع ۲۰/۵، شرح المجلۃ للأتاسی ۱۱۸/۱، دفعہ: ۵۱، جواہر الإکلیل ۱۶۲/۲، شرح منتہی الإرادات ۲۸۸/۳۔

اسے واپس لے لیا، یا اسے باطل کر دیا، یا اسے توڑ دیا۔

اسی طرح ہبہ وغیرہ وہ عقود جن میں رجوع جائز ہے۔

نیز جیسے اقرار زنا سے رجوع کرنے والے کا کہنا: میں نے جھوٹ کہا، یا میں نے اپنے اقرار سے رجوع کیا، یا میں نے زنا نہیں کیا ہے۔

اور کبھی رجوع تصرف کے ذریعہ ہوتا ہے مثلاً جس چیز کی وصیت کی گئی ہے اس میں کوئی ایسا تصرف کر دے جس سے رجوع کرنا سمجھا جائے، چنانچہ اگر وصیت کرنے والا اس چیز میں کوئی ایسا تصرف کرے کہ اگر وہ تصرف مغصوب میں کرتا تو اس کی وجہ سے مالک کی ملکیت ختم ہو جاتی تو یہ رجوع ہوگا۔ مثلا اسے فروخت کر ڈالے، یا اسے ہبہ کر دے، اور جیسے کوئی شخص کسی کپڑے کی وصیت کرے پھر اسے کاٹ کر اس سے قمیص بنا لے، یا روئی کی وصیت کرے پھر اسے کات لے، یا کسی لوہے کی وصیت کرے پھر اس سے کوئی برتن بنا لے، اس لئے کہ یہ افعال جب محل میں ثابت ملکیت کے حکم کو واجب کر دیتے ہیں تو اس کلام محض کو بدرجۂ اولی باطل کر دیں گے جس میں سرے سے کوئی حکم ہی نہیں ہے اس لئے کہ یہ افعال عین کو بدل دیتے ہیں۔ نام و معنی دونوں کے اعتبار سے دوسری چیز بنا دیتے ہیں تو یہ تصرف کرنا درحقیقت اس کو ختم کر دینا ہے، اس لئے یہ رجوع کی دلیل ہوگا [1]۔

لیکن انکار کر دینا رجوع ہے یا نہیں ؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

شافعیہ وحنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ انکار کرنا رجوع نہیں ہوگا۔

حنفیہ کے نزدیک دو روایتیں ہیں، ''بدائع الصنائع'' میں ہے:

(۱) البدائع ۷/۶۱، ۳۷۸، جواہر الإکلیل ۲/ ۳۱۸، مغنی المحتاج ۳/ ۷۱، ۷۲، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۵۴۵۔

اگر وصیت کرے اور پھر وصیت کا انکار کر دے تو اس سلسلہ میں ''اصل'' میں مذکور ہے کہ یہ رجوع ہے اور اس میں کوئی اختلاف بھی مذکور نہیں، اس لئے کہ وصیت سے رجوع کا معنی اسے فسخ و باطل کرنا ہے، اور عقد کو فسخ کرنا ایسا کلام ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ سابق عقد اور اس کے حکم کے ثبوت پر راضی نہیں ہے، اور انکار کے یہی معنی ہیں، اس لئے کہ کسی تصرف کا انکار کرنے والا اس تصرف اور اس کے حکم کے ثبوت پر راضی نہیں ہوتا، تو اس میں فسخ کا معنی پایا جائے گا، اور رجوع کا معنی پایا جائے گا۔ امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کوئی وصیت کرے پھر اگلے روز وہ وصیت اس کے سامنے پیش کی جائے وہ اس پر کہے: میں اس وصیت کو نہیں جانتا تو یہ اس کی طرف سے رجوع ہوگا، اور اگر وہ یہ کہے: میں نے یہ وصیت نہیں کی تو بھی یہی حکم ہے۔

امام محمد فرماتے ہیں: انکار کرنا رجوع نہیں ہے، انہوں نے ''الجامع'' میں ذکر کیا ہے: اگر کوئی شخص کسی آدمی کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کرے پھر اس کے بعد کہے : گواہ رہو کہ میں نے فلاں آدمی کے لئے تھوڑے یا زیادہ مال کی وصیت نہیں کی ہے تو اس کا یہ قول فلاں کی وصیت سے رجوع نہیں ہوگا، امام محمد نے اس میں کوئی اختلاف بھی ذکر نہیں کیا، اس لئے کہ وصیت سے رجوع کا تقاضا ہے کہ اس سے پہلے وصیت کا وجود ہو، اور اس کے انکار کے معنی یہ ہیں کہ وصیت بالکلیہ پائی ہی نہیں گئی، اس لئے اس میں رجوع کا معنی نہیں پایا جائے گا تو اسے رجوع کہنا ممکن نہیں ہوگا، کاسانی کا قول ہے: ممکن ہے کہ ''اصل'' میں جو مذکور ہے وہ امام ابو یوسف کا قول ہو اور ''الجامع'' میں جو مذکور ہے وہ امام محمد کا قول ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس مسئلہ میں دو روایتیں ہوں [1]۔

(۱) البدائع ۷/ ۳۸۰، ۳۸۱، مغنی المحتاج ۳/ ۷۱، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۵۴۶۔

زانی کا بھاگ جانا زنا کے اقرار سے رجوع سمجھا جائے گا خواہ حد جاری کرنے کے دوران بھاگے، اس لئے کہ بھاگنا رجوع کی دلیل ہے، اور روایت ہے کہ ماعز کے بھاگنے کا ذکر جب رسول اللہ علیہ السلام سے کیا گیا تو آپ علیہ السلام نے فرمایا: "**هلا تركتموه وجئتموني به**"(۱) (تم نے اسے چھوڑ کیوں نہ دیا اور اسے میرے پاس لے کر کیوں نہیں آئے) یہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، شافعیہ کے نزدیک بھاگنا رجوع نہیں سمجھا جائے گا، الا یہ کہ وہ صریح لفظوں میں رجوع کرے، صرف بھاگنا نہ رجوع سمجھا جائے گا نہ اس سے حد ساقط ہوگی، اس لئے کہ اقرار زنا تو صراحتاً ہے اور رجوع صراحتاً نہیں ہے، لیکن حد اس سے روک دی جائے گی اگر وہ رجوع کرے تو ٹھیک ہے ورنہ اس پر حد جاری کی جائے گی (۲)۔

پنجم - بیوی سے رجعت کرنا:

۳۵ - مطلقہ بیوی کو واپس لے لینے کا نام رجعت ہے اور "رجعت" را کے فتح کے ساتھ اس کا لغوی معنی ایک مرتبہ لوٹانا ہے اور اصطلاح شرع میں رجعت: غیر بائن طلاق کی عدت میں مطلقہ بیوی کو مخصوص طریقہ پر نکاح میں لوٹا لینا ہے، اور یہ مشروع ہے اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ"(۳) (اور ان کے شوہر ان کے واپس لے لینے کے اس (مدت) میں زیادہ حقدار ہیں)۔

اس آیت میں لوٹا لینے سے مراد رجعت ہے اور جب رسول اللہ علیہ السلام نے حضرت حفصہ کو طلاق دے دی تو آپ علیہ السلام کے پاس جبرئیل علیہ الصلاۃ والسلام آئے اور آپ علیہ السلام سے فرمایا: حفصہؓ سے رجعت کر لیجئے اس لئے کہ وہ بہت روزہ رکھنے والی اور بہت نماز پڑھنے والی ہے تو آپ علیہ السلام نے ان سے رجعت فرمالی(۱)، نیز اس لئے کہ رجعت کی ضرورت پیش آتی ہے اس لئے کہ آدمی بسا اوقات طلاق دے کر شرمندہ ہوتا ہے اور اسکا تدارک کرنا چاہتا ہے، اور رجعت قول کے ذریعہ بالاتفاق ہوجاتی ہے جیسے شوہر کا قول: میں نے اپنی بیوی سے رجعت کر لی، یا اسے واپس لے لیا، یا اسے لوٹا لیا۔

اور جمہور (حنفیہ، مالکیہ اور ایک روایت کے مطابق حنابلہ) کے نزدیک وطی سے بھی رجعت ہوجاتی ہے اور حنفیہ، مالکیہ اور ابوالخطاب کی اختیار کردہ ایک روایت کے مطابق حنابلہ کے نزدیک بوسہ لینے اور شہوت کے ساتھ چھونے اور شرمگاہ کی طرف دیکھنے سے بھی رجعت ہوجاتی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**وبعولتهن أحق بردهن**" (اور ان کے شوہر ان کے واپس لے لینے کے زیادہ حقدار ہیں)۔

اس آیت میں رجعت کو رد سے تعبیر کیا گیا ہے، اور رد قول کے ساتھ مخصوص نہیں جیسے شئ مغصوب اور ودیعت کو رد کرنا یعنی لوٹانا۔

شافعیہ اور دوسری روایت کے مطابق، حنابلہ کے نزدیک فعل سے رجعت نہیں ہوتی، اس لئے کہ رجعت بضعۂ مقصودہ کو مباح کرنا ہے جس میں گواہی کا حکم دیا گیا ہے، لہذا جو شخص بولنے پر قادر ہو اس کی طرف سے بغیر قول کے رجعت نہیں ہوگی جیسا کہ نکاح میں ہے۔

(۱) حدیث: "هلاتركتموه و جئتموني به" کی روایت ابوداؤد (۵۷۶/۴، ۵۷۷، تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

(۲) البدائع ۶۱/۷، جواہر الإکلیل ۲۸۵/۲، مغنی المحتاج ۱۵۱/۴، منتہی الإرادات ۳۴۰/۳۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۲۸۔

(۱) حدیث: "لما طلق النبي ﷺ حفصة جاءه جبرئيل" کی روایت حاکم (۱۵/۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت قیس بن زیدؓ سے مرسلا کی ہے، لیکن "امر جبرئیل" کے بغیر حدیث صحیح ہے جو حضرت عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے جس کی روایت ابوداؤد (۷۱۲/۲، تحقیق عزت عبید دعاس) نے اور حاکم (۱۹۷/۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔ اور ذہبی نے ان کی موافقت فرمائی ہے۔

یہ فی الجملہ ہے[1] اور رجعت کے ارکان وشرائط کی تفصیل اصطلاح ''رجعۃ'' میں دیکھی جائے۔

ششم- رجوع کا اثر:

۳۶- رجوع کے متعدد اثرات ہیں جو مرجوع عنہ ومرجوع الیہ کے اعتبار سے الگ الگ ہوتے ہیں۔

جن میں سے چند درج ذیل ہیں:

الف- شہادت سے رجوع کا اثر:

۳۷- شہادت سے رجوع یا تو فیصلہ سے پہلے ہوگا یا فیصلہ کے بعد اور محکوم بہ کی وصولی سے پہلے ہوگا، یا اس کی وصولی کے بعد، اگر رجوع فیصلہ سے پہلے ہو تو شہادت سے رجوع کرنے والے کی شہادت پر فیصلہ نہ ہوگا اس لئے کہ یہاں تضاد ہے، اور اس لئے بھی کہ فیصلہ کرنے والے کو یہ معلوم نہیں کہ وہ پہلی بات میں سچا ہے یا دوسری میں؟ تو سچائی کا گمان ختم ہوجائے گا اور اس کا جھوٹ بولنا بہر حال ثابت ہوگا، خواہ شہادت میں ہو یا اس سے رجوع میں، اور گواہوں پر مال میں کوئی ضمان نہ ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں اتلاف نہیں پایا گیا، لیکن شہادت سے انکار رجوع کرنا زنا میں ہو تو ان پر حد قذف جاری کی جائے گی اس پر سب کا اتفاق ہے۔

اگر رجوع فیصلہ کے بعد اور محکوم بہ کی وصولی سے پہلے ہو تو اگر فیصلہ مال کے متعلق ہو تو فیصلہ نہیں ٹوٹے گا اور گواہ مال کے ضامن ہوں گے، یہ مذہب مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور احناف میں سے شمس الائمہ کا ہے، اور حنفیہ میں سے شیخ الاسلام خواہر زادہ نے تفصیل کی ہے وہ فرماتے ہیں: اگر مال عین ہو تو گواہ ضامن ہوں گے، خواہ

(۱) البدائع ۳/ ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۶۲، المہذب ۲/ ۱۰۴، مغنی المحتاج ۳/ ۳۳۵، المغنی ۷/ ۲۸۳۔

مدعی نے مال پر قبضہ کیا ہو یا نہ کیا ہو، اور اگر مال دین ہو تو گواہ ضامن نہ ہوں گے الا یہ کہ مدعی یعنی مشہود لہ اس مال پر قبضہ کرلے، اس صورت میں گواہ مشہود علیہ کے لئے ضامن ہوں گے۔

اور اگر رجوع فیصلہ کے بعد اور وصولی سے پہلے غیر مال میں ہو مثلا قصاص یا حد میں ہو، تو سزا نافذ نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ یہ حدود وقصاص شبہ سے ساقط ہوجاتے ہیں، اور رجوع شبہ ہے تمام فقہاء کا یہی مذہب ہے، لیکن مالکیہ میں سے ابن القاسم کا ایک قول اس کے برخلاف ہے، البتہ ایک قول یہ ہے: انہوں نے اس سے رجوع کرلیا اور عدم نفاذ کو مستحسن قرار دیا۔

حنابلہ کہتے ہیں: اس صورت میں مشہود لہ کے لئے دیت عمد واجب ہوگی، اس لئے کہ عمد کی صورت میں دو چیزوں میں سے ایک واجب ہوتی ہے اور ان میں سے ایک ساقط ہوگئی تو دوسری متعین ہوگئی، اور جس کے خلاف گواہی دی گئی ہے اس نے دیت کی صورت میں جو تاوان ادا کیا ہے وہ گواہوں سے وصول کرے گا بعض مالکیہ کا بھی یہی قول ہے۔

اور اگر رجوع فیصلہ اور نفاذ کے بعد ہو تو فیصلہ نہیں ٹوٹے گا، اور قصاص ورجم کی صورت میں گواہ دیت کے ضامن ہوں گے، اور زنا کی شہادت کی صورت میں گواہوں پر حد قذف جاری کی جائے گی، یہ حنفیہ اور اشہب کے علاوہ مالکیہ کا مذہب ہے، شافعیہ، حنابلہ اور اشہب کہتے ہیں: اگر وہ یہ کہیں کہ ہم نے جان بوجھ کر ایسا کیا ہے تو ان پر قصاص واجب ہوگا، یا شافعیہ کے قول کے مطابق دیت مغلظہ واجب ہوگی، اور اگر وہ یہ کہیں کہ ہم سے خطا ہوئی تو ان پر دیت مخففہ واجب ہوگی[1]۔

(۱) الاختیار ۲/ ۱۵۳، ۱۵۵، فتح القدیر ۶/ ۵۳۶ اور اس کے بعد کے صفحات، البدائع ۶/ ۲۸۳ اور اس کے بعد کے صفحات، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۰۹،

یہ فی الجملہ ہے اور اس موضوع کی تفصیلات اصطلاح ''شہادۃ'' میں دیکھی جائے۔

ب-اقرار سے رجوع کا اثر:

۳۸-اقرار سے رجوع کا ایک اثر حد کا ساقط ہوجانا ہے، اگر کوئی کسی ایسے امر کا اقرار کرے جس سے حد واجب ہوتی ہو اور وہ ان حقوق اللہ میں سے ہو جو شبہ سے ساقط ہوجاتے ہیں، جیسے زنا اور شرب خمر پھر اپنے اقرار سے وہ رجوع کرے تو اس سے حد ساقط ہوجائے گی، اس لئے کہ اس کا رجوع کرنا شبہ سمجھا جائے گا جو حد کو ساقط کردے گا، کیونکہ اس کے صدق اور کذب دونوں کا احتمال ہے جس سے حد کے ظاہر ہونے میں شبہ پیدا ہوتا ہے اور شبہات کے ہوتے ہوئے حدود کا نفاذ نہیں ہوتا، اور حضرت ماعز نے جب زنا کا اقرار کیا تو آپ ﷺ نے انہیں رجوع کی تلقین فرمائی، اگر رجوع سے حد کے ساقط ہونے کا احتمال نہ ہوتا تو تلقین کے کوئی معنی نہ ہوتے، یہ جمہور فقہاء کا مذہب ہے، حسن، سعید بن جبیر، ابن أبی لیلی اور أبو ثور کا مذہب یہ ہے: اس پر حد جاری کی جائے گی، اس لئے کہ حضرت ماعز بھاگے پھر بھی صحابہ ؓ نے انہیں مار ڈالا، اور اگر ان کا رجوع کرنا قابل قبول ہوتا تو ان لوگوں پر دیت لازم ہوتی، نیز اس لئے کہ وہ حق خود اس کے اقرار سے واجب ہوا ہے تو دیگر تمام حقوق کی طرح اس کا رجوع قابل قبول نہیں ہوگا۔

اور حد قذف، قصاص اور وہ حقوق اللہ جو شبہ سے ساقط نہیں ہوتے جیسے زکوۃ اور کفارات اور مال وغیرہ حقوق العباد ان تمام میں رجوع قبول نہیں کیا جائے گا۔

= ۳۱۰، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۴۵، مغنی المحتاج ۴/ ۴۵۶، ۴۵۷، أسنی المطالب ۴/ ۳۸۱، المہذب ۲/ ۳۴۱، کشاف القناع ۶/ ۴۴۱، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۵۶۳، المغنی ۹/ ۲۴۵، ۲۴۷۔

یہ فی الجملہ ہے اور حقوق العباد کے متعلق بعض فقہاء نے کچھ تفصیل بھی بیان فرمائی ہے کہ اس میں اگر عذر ہو تو کیا حکم ہوگا اور عذر نہ ہو تو کیا حکم ہوگا[1]۔

اس کی تفصیلی بحث ''اقرار'' میں گذر چکی ہے۔

ج-اسلام سے پھر جانے اور اس کی طرف لوٹنے کا اثر:

۳۹-اسلام سے پھر جانے کا اثر یہ ہے کہ اس کا خون مباح ہوجاتا ہے، اور اسلام کی طرف رجوع کا اثر یہ ہے کہ اس کی جان محفوظ ہوجاتی ہے، چنانچہ اگر کوئی مسلمان ہو پھر دین اسلام سے پھر جائے تو اسے مرتد سمجھا جائے گا، اس لئے کہ ارتداد اسلام سے پھر جانے کا نام ہے، مرتد سے تین مرتبہ توبہ کا مطالبہ کیا جائے گا، اگر وہ پھر بھی توبہ نہ کرے تو اسے قتل کردیا جائے گا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: **''من بدل دينه فاقتلوه''**[2] (جو اپنا مذہب بدلے اسے قتل کردو)۔

جب مرتد توبہ کرکے اسلام کی طرف لوٹ آئے تو اس کی جان اور مال محفوظ ہوجائیں گے، اور وہ باغی جو اسلام کی طرف رجوع کرے اس کا بھی یہی حکم ہے[3]، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: **''أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فمن قال لا إله إلا الله فقد عصم مني نفسه و ماله إلا بحقه و**

(۱) البدائع ۷/ ۶۱، ۲۳۲، ۲۳۳، الدسوقی ۴/ ۳۱۸، ۳۱۹، القوانین الفقہیہ رص ۳۱۳، باب الإقرار، طبع دار الکتاب العربی، الفروق للقرافی ۴/ ۳۸، المہذب ۲/ ۳۴۶، المغنی ۵/ ۱۶۴، ۸/ ۱۹۷۔

(۲) حدیث: ''من بدل دينه فاقتلوه'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۲۶۷، طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عباس ؓ سے کی ہے۔

(۳) البدائع ۷/ ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۴۰ جواہر الاکلیل ۲/ ۲۷۷، المہذب ۲/ ۲۱۹، ۲۲۲، المغنی ۸/ ۱۲۳۔

حسابه علی اللّٰه"[۱] (مجھے حکم دیا گیا ہے کہ لوگوں سے قتال کروں یہاں تک کہ وہ کہیں کہ اللہ کے علاوہ کوئی عبادت کے لائق نہیں، اور جو لا الہ الا اللہ کہہ دے تو وہ اپنی جان اور مال مجھ سے محفوظ کرلے گا الا یہ کہ اس کے حق کی وجہ سے ہوں اور اس کا حساب اللہ تعالی پر ہے)۔

اس کی تفصیل: اصطلاح ''ردة'' اور ''جہاد'' میں دیکھی جائے۔

رحم

دیکھئے: ''أرحام''۔

(۱) حدیث: "أمرت أن أقاتل الناس حتی یقولوا لا اله إلا اللّٰه" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۱۱۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۵۱، ۵۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

رخصة

تعریف:

۱- (عربی زبان میں) لفظ "رخصة" متعدد معانی کے لئے بولا جاتا ہے جن میں سے اہم معانی کو درج ذیل سطور میں ہم اجمالا بیان کررہے ہیں:

الف- چھونے کی جگہ کا نرم ہونا، اگر چھونے کی جگہ نرم ونازک ہو تو اس کے لئے "رخص البدن رخاصة" بولتے ہیں مذکر کی صفت رخص راء کے فتحہ اور خاء معجمہ کے سکون کے ساتھ اور "رخیص" ہے اور مونث کی صفت رخصة و رخیصة ہے۔

ب- بھاؤ کا گرجانا، کہا جاتا ہے: "**رخص الشئ رخصا**" (را کے ضمہ اور خاء کے سکون کے ساتھ)، اس کی صفت "رخیص" ہے جو غلاء (گراں) کی ضد ہے[۱]۔

ج- کسی کام سے منع کردینے کے بعد اس کی اجازت دینا، اگر کسی کو کسی امر کی اجازت دیدی جائے تو اس کے لئے "**رخص له فی الامر**" بولتے ہیں، اس کا اسم غرفة کی طرح فُعلة کے وزن پر رخصة ہے، اور یہ سختی کی ضد ہے یعنی رخصت کاموں میں آسانی کو چاہتی ہے، اگر شریعت کسی کام کو آسان وسہل کردے تو اس کے لئے "**رخص الشرع فی کذا ترخیصا**" اور "**أرخص ارخاصا**" بولتے ہیں[۲]، رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**إن اللّٰه یحب أن**

(۱) لسان العرب، تاج العروس۔

(۲) المصباح المنیر۔

تؤتى رخصه كما يكره أن تؤتى معصيته"[۱] (بے شک اللہ تعالی پسند فرماتے ہیں کہ اس کی رخصتوں سے فائدہ اٹھایا جائے جیسا کہ اس کو ناپسند فرماتے ہیں اس کی نافرمانی کا ارتکاب کیا جائے)۔

اور اس کی اصطلاحی تعریف غزالی نے یہ کی ہے کہ کسی امر کے حرام ہونے کے باوجود کسی عذر کی وجہ سے مکلّف کو اس کی اجازت دے دی جائے تو یہ رخصت ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-عزیمت:

۲-عزیمت کا لغوی معنی: پختہ ارادہ ہے[۳]، اور اصطلاح میں عزیمت اس کا نام ہے جو اللہ تعالی کے واجب کرنے کے سبب بندوں پر واجب ہو[۴]۔

اگر رخصت کے مقابلہ میں عزیمت نہ ہو تو اسے رخصت نہیں کہا جاتا ہے، اس لئے کہ باتفاق اہل علم یہ دونوں ایک ساتھ حکم شرعی کی طرف منسوب ہوتے ہیں، اور اصح قول کے مطابق یہ دونوں احکام وضعیہ میں سے ہیں، اور مرجوح قول کے مطابق احکام تکلیفیہ میں سے ہیں، اسی لئے تکلیف (یا اقتضاء) جس طرح رخصت میں موجود ہے عزیمت میں بھی موجود ہے البتہ عزیمت میں تکلیف اصلی، کلی، مشہور اور واضح ہے، اور رخصت میں طاری، جزئی، غیر مشہور اور خفی ہے، اور قریب ہی میں گذر چکا ہے کہ عزیمت میں بندوں پر اللہ تعالی کا حق پایا جاتا ہے اور رخصت اللہ تعالی کے لطف و کرم سے بندوں کے حصہ کا نمونہ ہے، دیکھئے: اصطلاح "عزیمة"۔

ب-اباحت:

۳-اباحت: مکلّف کو کسی کام کے کرنے اور نہ کرنے میں اختیار دینا ہے۔

چنانچہ اباحت سے پتہ چلتا ہے کہ اس میں حکم اصل ہے اور وہ بعض جزئیات میں رخصت سے مل جاتی ہے[۱]۔

دیکھئے: اصطلاح "إباحة"۔

ج-رفع حرج:

۴-رفع حرج اصطلاح میں ہر اس چیز کو ختم کرنے کا نام ہے جو ابتداء یا انتہاء، حال یا مستقبل میں بدن، جان یا مال میں زائد مشقت کا سبب ہو، اور یہ اصول شریعت میں سے ایک اصل ہے جو ان دلائل قطعیہ سے ثابت ہے جن میں کوئی شک وشبہ نہیں[۲]۔

رخصت اور رفع حرج کے درمیان تعلق کی چند صورتیں ہیں:

۱-(ماسبق میں گذر چکا ہے کہ) رفع حرج اصول شریعت میں سے ایک اصل کلی اور اس کے مقاصد میں سے ایک مقصد ہے، اور رخصت اس اصل عام کے ضمن میں ایک فرع اور اس کلی کا ایک جز ہے، چنانچہ رفع حرج شرعی احکام کے تمام احوال میں یسر و آسانی کا باعث ہے، اور رخصت ان احکام میں آسانی کا ذریعہ ہے جن میں ابتداء ہی سے یسر ہو لیکن بعض لوگوں کے لئے ان پر عمل دشوار ہو گیا ہو[۳]۔

---

(۱) حدیث: "إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يكره أن تؤتى معصيته" کی روایت احمد (۲/۱۰۸ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۳/۱۶۲ طبع القدسی) میں اس کو ذکر کیا ہے اور کہا: اس کی روایت احمد نے کی ہے اور اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۲) المستصفی ۱/۶۳ مطبعۃ محمد مصطفی ۱۳۵۶ھ۔

(۳) المصباح المنیر۔

(۴) المستصفی ۱/۹۸۔

(۱) المستصفی ۱/۶۴۔

(۲) الموافقات ۱/۱۶۸۔

(۳) الموافقات ۱/۳۱۳۔

۲-حرج ابتداءً وانتہاءً فی الحال اور مستقبل میں احکام سے دور کیا گیا ہے جب کہ (عام طور پر) رخصت میں ایسے احکام داخل ہوتے ہیں جو بندوں کے اعذار ہی کی وجہ سے مشروع ہوں اور ان اعذار کے ختم ہونے سے وہ ختم ہوجائیں، اور کبھی اس میں ان متعین اسباب کی رعایت کی جاتی ہے جن کے ختم ہونے نہ ہونے پر رخصت کا ہونا نہ ہونا موقوف ہوتا ہے۔

رخصتیں رفع حرج کے مرادف نہیں ہیں، ورنہ تمام احکام شریعت عزیمت کے بغیر رخصت ہوکر رہ جائیں گے، اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''رفع حرج''۔

۳-کسی فعل سے اگر شارع حرج کو ختم کردیں تو ذہن میں یہ آتا ہے کہ اگر مکلّف سے وہ فعل واقع ہو تو اس پر کوئی گناہ اور کوئی مواخذہ نہیں ہوگا، اور اس فعل میں اجازت کی صراحت نہ ہوگی اس لئے وہ فعل مقصود بھی ہوسکتا ہے اور غیر مقصود بھی، اس لئے کہ ہر وہ فعل جس میں حرج نہ ہو اس کی اجازت نہیں ہوتی(۱)، اس کے برخلاف فعل میں رخصت دینا ہے کہ وہ اس میں اجازت دینا داخل ہے(۲)۔ دیکھئے: اصطلاح ''رفع حرج''۔

د-نسخ:

۵-نسخ اصطلاح میں بعد میں آنے والے شرعی حکم کے ذریعہ پہلے والے حکم شرعی کے ختم ہونے کو بیان کرنا ہے، اگر نسخ مشکل سے آسان کی طرف ہو تو وہ تخفیف پیدا کرنے میں رخصت کے ساتھ شریک ہوگا، لیکن گذشتہ طریقہ پر اسے رخصت نہیں کہا جائے گا اس لئے کہ دلیل اصلی برقرار نہیں رہتی، دیکھئے: اصطلاح ''نسخ''۔

(۱) حوالہ سابق ۴/ ۶۱۔
(۲) حوالہ سابق ۱/ ۱۴۶۔

رخصت کے مشروع ہونے کی حکمت:

۶-اسلام میں آسانی وسہولت کے اصول کو عملی طریقہ پر بروئے کار لانا اس کی مشروعیت کی حکمت ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''**يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَايُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**''(۱) (اللہ تمہارے حق میں سہولت چاہتا ہے اور تمہارے حق میں دشواری نہیں چاہتا)۔

دوسری جگہ ارشاد ہے: ''**يُرِيْدُ اللّٰهُ أَنْ يُّخَفِّفَ عَنْكُمْ وَ خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيْفًا**''(۲) (اللہ کو منظور ہے کہ تمہارے ساتھ تخفیف برتے اور انسان تو کمزور پیدا ہی کیا گیا ہے)۔

رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ''**إن الدين يسر و لن يشاد الدين أحد إلا غلبه**''(۳) (بلاشبہ دین آسان ہے اور جو شخص بھی دین میں سختی کرنے کی کوشش کرے گا دین اس پر غالب آجائے گا)۔

دوسری جگہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''**إن الله تعالى لم يبعثني معنتاً ولا متعنتا، ولكن بعثني معلما ميسرا**''(۴) (اللہ تعالی نے مجھے سختی کرنے والا اور تکلیف پہنچانے والا بناکر نہیں بھیجا لیکن اللہ نے مجھے معلم اور آسان کرنے والا بناکر بھیجا ہے)۔

رخصت پر دلالت کرنے والے الفاظ:

۷-رخصت عام طور پر درج ذیل الفاظ کے ذریعہ ہوتی ہے:

الف- مادۂ رخصت: جیسے رخص، اُرخص اور رخصۃ، چنانچہ صحیح

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۸۵۔
(۲) سورۂ نساء/ ۲۸۔
(۳) حدیث: ''**إن الدين يسر، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه**'' کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۹۳ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔
(۴) حدیث: ''**إن الله لم يبعثني معنتا......**'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۰۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابوبکرؓ سے کی ہے۔

حدیث میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشادفرمایا: '' ما بال أقوام يرغبون عما رخص لي فيه''[1] (ان لوگوں کا کیا حال ہے جو اس سے اعراض کرتے ہیں جس میں میرے لئے رخصت دی گئی ہے)،دوسری حدیث ہے:''نهى النبيﷺ عن بيع الثمر بالتمر، ورخص في العرية...... ''[2] (نبی کریم ﷺ نے خشک کھجور کو تر کھجور سے فروخت کرنے سے منع فرمایا اورعریہ کی رخصت دی) اور حدیث میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے'' رخص في الكفارة قبل الحنث''[3] (حانث ہونے سے پہلے کفارہ ادا کرنے کی رخصت دی ہے)۔

ایک حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے ''رخص للمسلمين في الجر غير المزفت من الأوعية''[4] (مسلمانوں کو برتنوں میں سے ان مٹکوں میں رخصت دی ہے جو مزفت نہ ہوں) ایک حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے ''رخص للحائض أن تنفر قبل طواف الوداع''[5] (حائضہ کو طواف وداع سے پہلے کوچ کرنے کی رخصت دی ہے) ایک دوسری حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے ''رخص للزبير و عبدالرحمن ابن عوف في لبس الحرير

(۱) حدیث:''مابال أقوام يرغبون عما رخص لی فيه'' کی روایت مسلم (۱۸۲۹/۴ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث:''نهى عن بيع الثمر بالتمر، ورخص فی العرية'' کی روایت بخاری (الفتح ۳۸۷/۴ طبع السّلفیہ) نے حضرت سہل بن ابی حثمہ سے کی ہے۔

(۳) حدیث:''رخص فی الكفارة قبل الحنث'' کی روایت بخاری (الفتح ۶۰۲/۱۲ طبع السّلفیہ) نے حضرت ابوموسی اشعریؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث:''رخص للمسلمين فی الجر غير المزفت من الأوعية'' کی روایت بخاری (الفتح ۵۷/۱۰ طبع السّلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے۔

(۵) حدیث:''رخص للحائض أن تنفر قبل طواف الوداع'' کی روایت بخاری (الفتح ۵۸۶/۳، طبع السّلفیہ) اور مسلم (۹۶۳/۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

لحكة كانت بهما''[1] (حضرت زبیر اور حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کو خارش کی وجہ سے جوانہیں ہوگئی تھی ریشم پہننے کی رخصت دی) اور آپ ﷺ نے '' رخص في الرقية من العين'' [2] (اور آپ ﷺ نے نظر کی وجہ سے جھاڑ پھونک کی اجازت دی ہے)،اور شکار کی جزاء کے بارے میں حدیث ہے، نبی ﷺ نے فرمایا کہ''عليكم برخصة الله التي رخص لكم''[3] (تم اللہ کی رخصت اختیار کرو جو اس نے تمہیں دی ہے) یعنی روزے رکھوا گر شکار کے بدلہ چوپایہ دینا تمہارے لئے دشوار ہوخواہ اس کی کوئی وجہ ہو۔

ب-نفی الجناح (حرج کی نفی):

جناح کی نفی قرآن کریم کی بیس سے زائد آیتوں میں مذکور ہے جن میں سے اکثر میں رخصت مراد ہے، اہل علم مفسرین نے اس کی صراحت فرمائی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ''[4] (اور جب تم زمین میں سفر کرو تو تم پر اس باب میں کوئی مضائقہ نہیں کہ نماز میں کمی کردیا کرو)۔

ج-نفی اثم (گناہ کی نفی):

اسی قبیل سے اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: ''إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ

(۱) حدیث:''رخص للزبير و عبد الرحمن بن عوف فی لبس الحرير'' کی روایت بخاری (الفتح ۲۹۵/۱۰ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۱۶۴۶/۳ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث:''رخص فی الرقية من العين'' کی روایت مسلم (۱۷۲۵/۴ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث:''عليكم برخصة الله التی رخص لكم'' کی روایت مسلم (۷۸۶/۲ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

(۴) سورۂ نساء/۱۰۱۔

الْمَيْتَةَ وَ الدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيْرِ وَ مَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللّٰهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَاعَادٍ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ"،(۱) (اس نے تو تم پر بس مردار اور خون اور سور کا گوشت اور جو (جانور) غیر اللہ کے لئے نامزد کیا گیا ہو حرام کیا ہے، لیکن (اس میں بھی) جو شخص مضطر ہو جائے اور نہ بے حکمی کرنے والا ہو اور نہ حد سے نکل جانے والا ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں، بے شک اللہ بڑا بخشنے والا بڑا مہربان ہے)۔

د-حکم عام کے استثناء:

جیسا کہ (اکراہ کے بیان میں) اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهِ إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ وَلٰكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللّٰهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ"،(۲) (جو کوئی اللہ سے اپنے ایمان (لانے) کے بعد کفر کرے بجز اس صورت کے کہ اس پر زبردستی کی جائے درانحالیکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو تو وہ تو مستثنی ہے) لیکن جس کا سینہ کفر ہی سے کھل جائے تو ایسے لوگوں پر اللہ کا غضب ہوگا اور ان کے لئے بڑا عذاب ہوگا)۔

اللہ تعالی نے اپنے بندوں کے ساتھ نرمی کا معاملہ کرتے ہوئے اور اشیاء کے مقاصد کا اعتبار کرتے ہوئے اس آیت میں مکرہ کو اظہار کفر کی رخصت دی ہے یعنی اگر مکرہ کو اپنی جان یا کسی عضو کے تلف ہو جانے کا خوف ہو، تو اس کو کسی ایسے قول یا عمل کے ذریعہ اظہار کفر کی اجازت ہے، جو عرف میں کفر سمجھا جاتا ہو، حدیث شریف میں ہے کہ حضرت عمار بن یاسرؓ نے شدید تکلیف دیئے جانے کے بعد، کہا: اللہ

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۷۳۔

(۲) سورۂ نحل/ ۱۰۶۔

کے رسول! مجھے نہیں چھوڑا گیا یہاں تک کہ میں نے آپ کو برا کہا اور ان کے خداؤں کا بھلائی کے ساتھ ذکر کیا تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ "كيف تجد قلبك؟" (تم اپنے دل کو کیسا پاتے ہو؟) تو عمار نے کہا کہ: ایمان پر مطمئن (پاتا ہوں) تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ "إن عادوا فعد"(۱) (اگر وہ دوبارہ ایسا کریں تو تم بھی دوبارہ ایسا کرو)۔

اقسام رخصت:

۸-رخصت کی تقسیم مختلف اعتبارات سے کی جاتی ہے جن میں سے اہم درج ذیل ہیں:

الف-رخصت کے حکم کے اعتبار سے:

اس اعتبار سے رخصت کی تقسیم قدیم وجدید قول میں شافعیہ کرتے ہیں، اور اس اعتبار سے ان کے نزدیک رخصت کی چار قسمیں ہیں(۲)۔

پہلی قسم:

۹-واجب رخصتیں: جیسے مضطر کا حرام چیزوں کو کھانا اور حرام مشروبات کو پینا، صحیح اور مشہور قول یہی ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ وجوب رخصت کے منافی ہے، اور اس اعتبار سے مضطر کا مذکورہ چیزوں کو کھانا یا پینا جائز ہے، اسی لئے الکیا الہراسی شافعی سے یہ قول

(۱) حدیث: "إن عادوا فعد......" کی روایت ابن جریر نے اپنی تفسیر (۱۴/ ۱۸۲ طبع الحلبی) میں کی ہے، اور اس کی سند میں ارسال ہے۔

(۲) المحلی علی جمع الجوامع بحاشیۃ البنانی ۱/ ۱۲۲، غایۃ الوصول ص ۱۸، نہایۃ السول فی شرح منہاج الوصول للبیضاوی ۱/ ۱۲۱-۱۲۲، الاشباہ والنظائر للسیوطی/ ص ۸۲۔

نقل کیا گیا ہے کہ مضطر کے لئے مردار کھانا رخصت نہیں بلکہ عزیمت ہے اسی طرح مریض کے لئے رمضان میں افطار کرنا وغیرہ، یہ بات انہوں نے اس لئے کہی ہے تا کہ آیتوں کے درمیان تضاد واقع نہ ہو[1]۔

بعض علماء اصول نے ذکر کیا ہے کہ (کھانے کے جائز یا واجب ہونے سے قطع نظر) ضرورت کی حالت میں شراب پینے، مردار اور خنزیر کا گوشت اور غیر اللہ کے نام پر ذبح کردہ جانور کا گوشت وغیرہ کھانے کی حرمت میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ کیا اس حالت میں حرمت ختم ہوجاتی ہے اور ان کا کھانا حلال ہوجاتا ہے، یا حرمت باقی رہتی ہے اور صرف گناہ ختم ہوجاتا ہے؟۔

بعض کا قول یہ ہے کہ وہ اشیاء حلال نہیں ہوتیں، لیکن حیات انسانی کی بقاء کے لئے ان چیزوں میں رخصت دیدی جاتی ہے، (جیسا کہ کفر پر مجبور کئے جانے کی صورت میں حکم ہے) یہی امام ابو یوسف کی ایک روایت اور امام شافعی کا ایک قول ہے۔

جمہور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس حالت میں حرمت ختم ہوجاتی ہے، اور ہر فریق کے پاس اپنے دلائل ہیں جن کی تفصیل کتب اصول میں ہے[2]۔

اس اختلاف کا ثمرہ دو مسئلوں میں ظاہر ہوتا ہے:

اول: مضطر اگر صبر کرے یہاں تک کہ وہ مرجائے تو قول اول کے مطابق گناہ گار نہیں ہوگا، اور دوسرے قول کے لحاظ سے گناہ گار ہوگا۔

دوم: اگر مکلّف قسم کھائے کہ کبھی بھی حرام نہیں کھائے گا اور پھر ضرورت کی حالت میں ان میں سے کھالے تو قول اول کے مطابق وہ حانث ہوجائے گا اور دوسرے قول کے مطابق حانث نہیں ہوگا[1]۔

(۱) دیکھئے: الہراسی کا کلام اور سلم الوصول إلی نہایۃ السول میں ابن دقیق العید کا رد (حاشیہ شیخ بخیت علی الإسنوی ۱؍۱۲۱)۔

(۲) سلم الوصول إلی نہایۃ السول ۱؍۱۲۱، ۱۲۲، کشف الأسرار علی أصول البزدوی ۱؍۶۴۲۔

دوسری قسم:

۱۰ - مندوب رخصتیں، جیسے تین دن یا اس سے زائد سفر کرنے والے مسافر کے لئے قصر، اور اسی طرح رمضان میں اس مسافر کے لئے افطار جس پر روزہ رکھنا دشوار ہوجائے، اور ظہر کو ٹھنڈا کرکے پڑھنا، مخطوبہ (منگیتر) کو دیکھنا[2]، اور یتیموں کے ان اموال وغیرہ کو اپنے اموال وغیرہ میں تمام حالات میں ملالینا جن کی حاجت پیش آتی ہے اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللّٰهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ**"[3] (اور اگر تم ان کے ساتھ (خرچ) شامل رکھو تو وہ تمہارے بھائی ہی ہیں اللہ کو علم ہے کہ مفسد (کون) ہے اور مصلح (کون)۔

اس آیت کے ذیل میں مفسرین نے وضاحت کی ہے کہ اس آیت میں اس کی رخصت ہے کہ کفالت کرنے والا یتیم کے کھانے کو اپنے کھانے کے ساتھ، اس کے پینے کی چیزوں کو اپنے پینے کی چیزوں کے ساتھ اور اس کے چوپاؤں کو اپنے چوپایوں کے ساتھ ملالے تا کہ حرج وتنگی پیدا نہ ہو، نیز مفسرین نے بیان کیا ہے کہ اس آیت میں اس طرح اختلاط اور اشیاء کو ملانے کی ترغیب ہے، اور یہ بھی اشارہ مل گیا کہ لوگ یتیموں کو کتنا حقیر سمجھتے اور ان سے کس قدر اعراض کرتے تھے[4]۔

(۱) سلم الوصول ۱؍۱۲۲، کشف الأسرار ۱؍۶۴۲۔

(۲) التمہید لابن عبد البر ۲؍۱۲۲، المحلی علی جمع الجوامع ۱؍۱۲۱، الأشباہ والنظائر رص ۸۲۔

(۳) سورۂ بقرہ؍۲۲۰۔

(۴) أحکام القرآن للجصاص ۱؍۳۸۹، ۳۹۱، أحکام القرآن لابن العربی ۱؍۶۵۔

تیسری قسم:

۱۱ - مباح رخصتیں: اس کی مثال میں وہ عقود بیان کئے جاتے ہیں جو خلاف قیاس جائز ہیں، جیسے سلم، عریہ، مضاربت، مساقات، اجارہ اور جعل وغیرہ جو لوگوں کی حاجت کی وجہ سے مباح کئے گئے ہیں (۱)۔

چوتھی قسم:

۱۲ - وہ رخصتیں جو خلاف اولی ہیں: جیسے رمضان میں اس مسافر کے لئے افطار کرنا جس پر روزہ رکھنا کوئی زیادہ دشوار نہ ہو، اور اس شخص کا تیمّم کرنا جسے پانی مناسب قیمت سے زیادہ میں مل رہا ہو اور وہ اس کے خریدنے پر قادر ہو، اور بلاضرورت مسافر کا جمع بین الصلاتین کرنا۔

چیزوں کے بارے میں عین وقت پر سوال کرنا اور معلم و متعلم کا بغیر طہارت کے قرآن کریم پڑھنا یا لکھنا (۲)۔

ب- حقیقت ومجاز کے اعتبار سے:

اس اعتبار سے رخصت کی تقسیم پر سلف وخلف تمام حنفیہ متفق ہیں اور اس اعتبار سے ان کے نزدیک رخصت کی دو بنیادی قسمیں ہیں۔

قسم اول: حقیقی رخصتیں:

۱۳ - یہ وہ رخصتیں ہیں جو ان عزیمتوں کے مقابلہ میں آتی ہیں جن پر قیام دلائل کی وجہ سے عمل جاری ہو، اس کی پھر دو قسمیں ہیں۔

۱ - وہ رخصت جسے شریعت نے حرمت اور سبب حرمت کے ایک ساتھ موجود ہونے کے باوجود مباح کیا ہے، اور یہ سب سے اعلی درجہ کی رخصت ہے، اس لئے کہ جب حرمت اپنے سبب کے ساتھ موجود ہو، اس کے باوجود مکلّف کے عذر کی بناء پر اس کے لئے بغیر کسی مواخذہ کے عمل پر اقدام کو مشروع قرار دیا جائے، تو یہ اقدام اکمل درجہ کا ہوگا اور یہ اقدام اس حالت میں استحقاق عقوبت کے بعد جنایت کو معاف کردینے کے درجہ میں ہوگا، اور اس میں کوئی تعجب نہیں اس لئے کہ کمال رخصت کمال عزیمت کے سبب ہوتا ہے، لہذا جب جب عزیمت حقیقی، کامل اور من کل وجہ ثابت ہوگی تو اس کے مقابلہ میں رخصت بھی ایسی ہی ہوگی (۱)۔

فقہاء نے (اس قسم) کی مثالیں بیان کی ہیں جن میں سے چند یہ ہیں:

ایسا مجبور کن اکراہ ہو جس میں قتل یا کسی عضو کے کاٹنے کا اندیشہ ہو اس وقت زبان سے کلمہ کفر کہہ دینے کی رخصت ہے، بشرطیکہ دل ایمان پر مطمئن ہو، اس لئے کہ اس فعل سے رکنے میں ذات کو صورت ومعنی کے لحاظ سے تلف کرنا ہے، اور اس فعل پر اقدام کرنے میں حق شرع کو صرف صورت کے اعتبار سے تلف کرنا ہے نہ کہ معنی کے اعتبار سے، اس لئے کہ ایمان کا رکن اصلی، یعنی تصدیق، حسب سابق باقی ہے (۲)، اس کے باوجود علماء نے صراحت کی ہے کہ اس کو اس فعل کے کرنے نہ کرنے میں اختیار ہے بلکہ حنفیہ نے تو خاص طور پر اس مثال میں عزیمت کے اختیار کرنے کو ہی ترجیح دی ہے، اس لئے کہ (یہاں) ابتلاء وآزمائش کتنی ہی بڑی ہو لیکن جان کو بچانے کے مقابلہ میں بلند ہمتی، غیرت مندی اور حق پر استقامت کا عظیم موقف ہے (۳) اور اس پر ان کا استدلال اس حدیث سے ہے جس میں یہ

---

(۱) نہایۃ السول ۱ر ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۷، ۱۲۸، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۸۲، التمہید لابن عبد البر ۲ر ۱۷۱۔

(۲) المعیار للونشریسی ۱ر ۸۷، ۴، ۵۔

(۱) المغنی فی اصول الفقہ رص ۸۷، کشف الأسرار ۱ر ۶۳۶، التوضیح علی التنقیح ۳ر ۸۳، ۸۵، فواتح الرحموت ۱ر ۱۱۶، ۱۱۷، مرآۃ الأصول ۲ر ۳۹۴۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) کشف الأسرار ۱ر ۶۳۶، التوضیح ۳ر ۸۵۔

وارد ہوا ہے کہ مسیلمۂ کذاب نے دو مسلمان مردوں کو کفر پر مجبور کیا، ان میں سے ایک نے کلمہ کفر کہہ دیا تو وہ چھوٹ گیا اور دوسرا حق کے اعلان پر ڈٹا رہا تو اس نے اپنی جان دے دی پھر نبی ﷺ کو جب انکی خبر ملی تو آپ ﷺ نے ان دونوں کے بارے میں فرمایا: ''أما الأول فقد أخذ برخصة الله تعالى، وأما الثاني فقد صدع بالحق فهنيئا له'' (۱) (پہلے نے تو اللہ تعالی کی رخصت کو اختیار کیا لیکن دوسرے نے کھلم کھلا حق کو ظاہر کیا تو مبارک ہو اس کو۔

۲- وہ رخصت جسے شریعت نے سبب حرمت کے قائم ہونے اور حرمت کی تراخی کے ساتھ مباح کیا ہے: جیسے رمضان میں مسافر کے لئے افطار، اس لئے کہ افطار کو حرام کرنے والا سبب (یعنی رمضان کے مہینہ کا ہونا) موجود ہے، لیکن روزہ کا وجوب یا افطار کی حرمت علی الفور موجود نہیں بلکہ تراخی کے ساتھ ثابت ہے، قرآن کریم میں اس کی صراحت ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''فَمَنْ كَانَ مِنكُمْ مَرِيضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَر'' (۲) (اور جو کوئی بیمار ہو یا سفر میں ہو تو (اس پر) دوسرے دنوں کا شمار کرنا لازم ہے)

اس قسم میں بھی حنفیہ کے نزدیک عزیمت پر عمل کرنا رخصت پر عمل کرنے سے اولی ہے، یعنی ان کے نزدیک روزہ رکھنا افطار سے بہتر ہے۔

اول: اس لئے کہ سبب موجب (یعنی ماہ رمضان کا ہونا) موجود ہے اور آئندہ کے لئے حکم کا موخر ہونا تعجیل سے مانع نہیں، جیسے دین مؤجل کا حکم ہے تو اس حالت میں روزہ رکھنے والا ادائیگی فرض میں

(۱) حدیث: ''إكراه مسيلمة رجلين من المسلمين على الكفر'' کی روایت ابن ابی شیبہ نے حسن سے مرسلا کی ہے، اسی طرح عبدالرزاق نے اپنی تفسیر میں معمر سے معضلا اس کی روایت کی ہے، ابن حجر کی الکافی الشافی (۲/ ۶۳۷ طبع دارالکتاب العربی بہامش الکشاف) میں ایسا ہی ہے

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۸۴۔

اللہ تعالی کے لئے عمل کرنے والا ہے، اور افطار کر کے رخصت حاصل کرنے والا آرام حاصل کرنے کی خاطر اپنی ذات کے لئے عمل کرنے والا ہے، تو پہلے نے حق اللہ کو مقدم کیا اور وہی تقدیم کے زیادہ لائق ہے۔

دوم: اس لئے کہ عزیمت کو اختیار کرنے میں ایک طرح کی آسانی ہے، کیونکہ رمضان میں مسلمانوں کے ساتھ روزہ رکھنا رمضان گذرنے کے بعد تنہا روزہ رکھنے سے زیادہ آسان ہے (۱) یہ اس صورت میں ہے جب روزہ اس کو ضعف میں مبتلا نہ کردے، اور اگر روزہ اسے ضعف میں ڈال دے تو افطار بہتر ہوگا، لہذا اگر وہ صبر کرے حتی کہ اس کا انتقال ہوجائے تو وہ بالاتفاق گنہگار ہوگا، اس مثال میں امام شافعی نے رخصت اختیار کرنے کو ترجیح دی ہے، اور اس امر پر تمام حضرات متفق ہیں کہ جو افطار کرے اور دوسرے ایام کے پانے سے پہلے مرجائے تو اس پر کوئی گناہ نہیں جیسے کوئی رمضان سے پہلے انتقال کرجائے، جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جو عزیمت کو اختیار کرے اور سفر میں روزہ رکھے تو اس کا روزہ فرض ہی ہوگا، اور اس پر کوئی قضاء لازم نہ ہوگی (۲)۔

قسم دوم- مجازی رخصتیں:

۱۴- ان رخصتوں کو فقہاء کی اصطلاح میں رخصت اسقاط بھی کہتے ہیں اور حقیقی رخصتوں کی طرح، فقہاء نے ان کی بھی دو ذیلی قسمیں بیان کی ہیں۔

۱- وہ دشوار احکام جو سابقہ امتوں پر فرض تھے اور اس امت مسلمہ سے (اس کے ساتھ رحمت اور اس کے نبی ﷺ کے ساتھ اکرام کا

(۱) کشف الأسرار ۱/ ۶۴۰، التوضیح ۳/ ۸۵، مرآۃ الاصول ۲/ ۳۹۶، فواتح الرحموت ۱/ ۱۷۱۔

(۲) کشف الأسرار ۱/ ۶۳۹۔

معاملہ کرتے ہوئے) ساقط کردیئے گئے جیسے کہ توبہ کے صحیح ہونے کے لئے اپنے آپ کو قتل کرنا، اور کھال و کپڑے کو ناپاکی کی جگہ سے کاٹنا(۱)۔

۲-وہ چیزیں جو بندوں سے ساقط کردی گئیں لیکن فی الجملہ وہ مشروع ہیں تو ساقط ہونے کی حیثیت سے وہ مجازی رخصتیں ہیں اور فی الجملہ مشروع ہونے کی حیثیت سے وہ حقیقی رخصتوں کے مشابہ ہیں، جیسے سلم اور اسی کے مانند وہ دیگر عقود جو حاجت کی وجہ سے مباح ہیں، اور وہ اصول ممانعت سے مستثنی ہیں، تو اصول سے مستثنی ہونے کی حیثیت سے ممانعت ان سے ساقط ہوگئی، اور وہ ان پابندیوں کے مشابہ ہوگئے جو پہلی امتوں پر لازم تھیں، اور ہم سے ساقط ہوگئیں، اس اعتبار سے یہ مجازی رخصتیں ہیں اس لئے کہ ان کے مقابلہ میں عزیمتیں نہیں ہیں، اور اس حیثیت سے کہ ان کے اصول مشروع ہیں اور جن بعض شرائط سے تخفیف و مصلحت کی وجہ سے شریعت نے صرف نظر کرلیا ہے وہ ان اصول میں موجود ہیں، اس اعتبار سے وہ حقیقی رخصتوں کے مشابہ ہیں، اس بنا پر یہ قسم پہلی قسم کے مقابلہ میں حقیقی رخصتوں سے زیادہ قریب سمجھی جاتی ہے، اور پہلی قسم اس قسم کے مقابلہ مجازی رخصت ہونے میں زیادہ مکمل سمجھی جاتی ہے(۲)، اور یہ قسم شافعیہ کی تقسیم کے مطابق مباح رخصتوں کے مترادف ہے اور (بنیادی دونوں قسموں کو دو ذیلی قسموں کی طرف تقسیم کرنے کے بعد حاصل ہونے والی) یہ چاروں قسمیں ان چار اطلاقات سے زیادہ بعید نہیں جن کو شاطبی نے ذکر کیا ہے(۳)۔

(۱) کشف الأسرار ۱/۶۴۱، المغنی فی اصول الفقہ ر ۸۸، التوضیح ۳/۸۶، مرآۃ الأصول ۲/۳۹۶۔

(۲) المغنی فی أصول الفقہ رص ۸۹، کشف الأسرار ۱/۶۴۱، التلویح علی التوضیح ۳/۸۶۔

(۳) الموافقات ۱/۳۰۱، اور اس کے بعد کے صفحات اور ۳/۲۴۱۔

ج-تخفیف کے اعتبار سے رخصتوں کی تقسیم:

اس اعتبار سے (جو طاری ہونے والے احکام کے ساتھ خاص ہے)۔ رخصتوں کی چھ قسمیں ہیں(۱)۔

۱۵- پہلی قسم: تخفیف اسقاط، یہ اس وقت ہوتی ہے جب کوئی عذر پایا جائے یا اس کے لئے کوئی سبب موجود ہو جن کی مثالیں درج ذیل ہیں:

۱-بیماری یا شدید سردی، یا آندھی اور بارش کی وجہ سے جماعت کے لئے جانا ساقط ہوجاتا ہے، چنانچہ حدیث ہے: "**كان النبي ﷺ يأمر أصحابه في الليلة الباردة و في الليلة المطيرة أن يصلوا في رحالهم**"(۲) (نبی ﷺ سردی اور بارش والی راتوں میں اپنے صحابہ کو اپنی قیام گاہوں میں نماز پڑھنے کا حکم دیتے تھے)۔

۲-پہلی مثال میں مذکور اعذار کی وجہ سے وجوب جمعہ ساقط ہوجاتا ہے اور اس کے ساقط ہونے کے دیگر اسباب بھی ہیں جن کی تفصیل فروع واحکام کی کتابوں میں ہے(۳)۔

۳-صلوۃ خوف میں استقبال قبلہ کی شرط ساقط ہوجاتی ہے(۴)۔

۴-جس میں استطاعت نہ ہو اس سے حج وعمرہ ساقط ہوجاتے ہیں(۵)۔

اللہ تعالی کا ارشاد ہے "**وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ**

(۱) قواعد الأحکام ۲/۸، الأشباہ والنظائر رص ۸۲، غمز عیون البصائر علی الأشباہ والنظائر لابن نجیم ۱/۱۱۶، ۱۱۷۔

(۲) حدیث: "رخص فی الصلاۃ فی الرحال فی اللیلۃ ذات برد و ریح و مطر" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۱۵۶، ۱۵۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۴۸۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۳) نیل الأوطار ۳/۲۲۵، احکام القرآن لابن العربی ۲/۲۵۷۔

(۴) الرسالۃ للشافعی رص ۱۲۲، ۱۷۷، مکتبۃ التراث القاہرہ طبع دوم ۱۳۹۹ھ۔

(۵) قواعد الأحکام ۲/۸۔

اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيْلاً"،(۱) (اور لوگوں کے ذمہ ہے حج کرنا اللہ کے لئے اس مکان کا (یعنی) اس شخص کے ذمہ جو وہاں تک پہنچنے کی طاقت رکھتا ہو)۔

۵- معذوروں سے جہاد ساقط ہوجاتا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "لَايَسْتَوِى الْقَاعِدُوْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ غَيْرُ أُوْلِى الضَّرَرِ وَ الْمُجَاهِدُوْنَ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ"(۲) (مسلمانوں میں سے بلا عذر (گھر) بیٹھے رہنے والے اور اللہ کی راہ میں اپنے مال اور اپنی جان سے جہاد کرنے والے برابر نہیں ہوسکتے)۔

۶- امام مالک اور امام ابوحنیفہ کا مشہور قول ہے کہ پانی اور پاک مٹی نہ ملنے کے وقت نماز ساقط ہوجاتی ہے، البتہ امام ابوحنیفہ اور ان کے تلامذہ اس پر قضاء کو واجب قرار دیتے ہیں، اور ثوری، اوزاعی اس میں ان کے موافق ہیں اور (امام مالک سے اہل مدینہ کی روایت کے مطابق) ان کا قول یہ ہے کہ: اس پر قضاء واجب نہیں ہوگی(۳)۔

بعض محققین فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اس حالت میں پانی اور مٹی کے استعمال کا حکم ساقط ہوجاتا ہے اسی لئے ان فقہاء کے نزدیک دونوں نہ ملنے کی صورت میں بھی نماز واجب ہوگی(۴)۔

۷- جو شخص رمضان کے دنوں میں بھول کر افطار کرے اس سے جمہور ائمہ کے نزدیک اس کی قضاء ساقط ہوجاتی ہے، ان کی دلیل رسول اللہ ﷺ کی یہ حدیث ہے کہ "من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه"(۱) (جو روزہ دار بھول کر کھالے یا پی لے اس کو اپنا روزہ پورا کرنا چاہئے اس لئے کہ اللہ تعالی ہی نے اسے کھلایا اور پلایا ہے) اس میں امام مالک کا اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں کہ: قضاء واجب ہے، وہ اسے اس شخص پر قیاس کرتے ہیں جو نماز بھول جائے، اس لئے کہ یاد آنے کے بعد اس پر اس کی قضاء لازم ہے(۲)۔

۸- غربت کی وجہ سے کفارہ ساقط ہوجاتا ہے، یہ شافعیہ کا ایک قول ہے جو قول اظہر کے خلاف ہے اور یہی حنابلہ کی ایک روایت ہے اور مالکیہ میں سے عیسی بن دینار نے بھی اس مسئلہ میں ان کی پیروی کی ہے(۳) ان کی دلیل اس اعرابی کی حدیث کا آخری جز ہے جس نے رمضان کے دن میں اپنی بیوی سے صحبت کرلی تھی، حدیث کا جزء یہ ہے کہ "أطعمه أهلك"(۴) (اسے تم اپنے گھر والوں کو کھلادو)۔

۹- شبہ کی وجہ سے حد ساقط ہوجاتی ہے اس لئے کہ (اس مجموعہ احادیث سے جن میں سے بعض سے بعض کو تقویت حاصل ہوتی ہے)(۵) یہ ثابت ہوچکا ہے کہ حدود شبہات سے ختم ہوجاتی

(۱) سورۂ آل عمران/ ۹۷۔
(۲) سورۂ نساء/ ۹۵۔
(۳) الجامع لأحكام القرآن ۳/۲۱۰۲، المكتبة الشعبية، نيل الأوطار ۱/۲۶۷، المعيار ۱/۵۲، ۵۳۔
(۴) جامع الأصول ۸/۱۴۵، نيل الأوطار ۱/۲۶۷، الجامع لأحكام القرآن ۳/۲۱۰۲۔

(۱) حدیث: "من نسي وهو صائم....." کی روایت بخاری (الفتح ۴/۱۵۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۸۰۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔
(۲) بدایۃ المجتہد ۱/۲۱۰۔
(۳) القلیوبی ۲/۲۷، المغنی ۳/۱۳۲۔
(۴) حدیث: "أطعمه أهلك" کی روایت بخاری (الفتح ۴/۱۶۳ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، پوری حدیث اور اس کے آخری جملہ سے طریقۂ استدلال کے لئے دیکھئے (المنتقی ۲/۵۲، ۵۵، نیل الأوطار ۴/۲۱۶)۔
(۵) حدیث: "ادرؤوا الحدود بالشبهات" کی روایت ابوسعد المسعانی نے "الذیل" میں کی ہے "المقاصد الحسنہ" للسخاوی (ص ۳۰ طبع الخانجی) میں

ہیں[1]۔

دوسری قسم: تخفیف تنقیص: اس کی مثال:

١٦-١-سفر میں چار رکعت والی نمازوں میں قصر کا ہونا قطع نظر اس سے کہ قصر واجب ہے یا مندوب ہے[2]۔

٢-ان ارکان نماز میں کمی کرنا جن کے ادا کرنے سے مریض عاجز ہو جیسے رکوع وسجود وغیرہ کو حسب استطاعت ادا کرنا[3]۔

تیسری قسم: تخفیف ابدال: اس کی مثال:

١٧-وضوء وغسل کو تیمّم سے بدل دینا، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "**يَآ أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوْا بِرُؤُوْسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا وَ إِنْ كُنْتُمْ مَّرْضٰى أَوْ عَلىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ أَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوْا بِوُجُوْهِكُمْ وَ أَيْدِيْكُمْ مِّنْهُ مَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِّنْ حَرَجٍ وَّ لٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَ لِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ**"[4] (اے ایمان والو جب تم نماز کو اٹھو تو اپنے چہروں اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھولیا کرو اور اپنے سروں پر مسح کرلیا کرو اور اپنے پیروں کو ٹخنوں سمیت (دھولیا کرو) اور اگر تم حالت جنابت میں ہو تو) سارا جسم) پاک صاف کرلو، اور اگر تم بیمار ہو یا سفر میں ہو یا تم میں سے کوئی استنجاء سے آئے یا تم نے عورت سے صحبت کی ہو پھر تم کو پانی نہ ملے تو پاک مٹی سے تیمّم کرلیا کرو۔ یعنی اپنے چہروں اور ہاتھوں پر اس سے مسح کرلیا کرو، اللہ نہیں چاہتا ہے کہ تمہارے اوپر کوئی تنگی ڈالے بلکہ وہ تو (یہ) چاہتا ہے کہ تمہیں خوب پاک صاف رکھے اور تم پر اپنی نعمت پوری کرے تاکہ تم شکر گزاری کرو)۔

= ایسا ہی ہے، ابن حجر سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا کہ "اس کی سند میں ایک راوی غیر معروف ہیں" شوکانی نے "نیل الأوطار" (٧/٢٧٢) میں اسے ذکر کیا ہے اور اس کی متعدد مرفوع وموقوف سندیں ذکر کرکے کہا کہ: اگرچہ اس میں معروف کلام ہے لیکن اس باب کی حدیثیں اسے تقویت دے رہی ہیں (یعنی مذکورہ روایات سے اسے قوت حاصل ہورہی ہے) اس لئے اب یہ حدیث لائق حجت ہے۔

(١) الاشباہ والنظائر رص ١٢٣، الاشباہ والنظائر بشرح الحموی ١/١٦١۔

(٢) قواعد الأحکام ٢/٨، نیل الأوطار ٣/٢٠٠۔

(٣) قواعد الأحکام ٢/٨۔

(٤) سورۂ مائدہ/٦۔

چوتھی قسم: تخفیف تقدیم: اس کی مثال:

١٨-١-عصر کو ظہر میں اور عشاء کو مغرب میں مقدم کرنا جسے جمع تقدیم کہتے ہیں، اور اس کے جواز پر فقہاء نے متعدد حالات میں صراحت کی ہے جیسے سفر، مرض اور خوف[1]۔

٢-خیر کی طرف سبقت کرنے کے لئے زکوۃ کو حولان حول پر مقدم کرنا اس لئے کہ حضرت علیؓ کی روایت ہے: "**أن العباس بن عبد المطلب رضي الله تعالى عنه سأل النبيﷺ في تعجيل صدقته قبل أن تحل فرخص له في ذلک**"[2] (حضرت عباس بن عبد المطلبؓ نے نبی ﷺ سے حولان حول سے پہلے اپنی زکوۃ جلد ادا کرنے کے متعلق معلوم کیا تو آپ ﷺ نے انہیں اس میں رخصت دی)۔

(١) جامع الأصول ٦/٤٥١، ٤٥٩، نیل الأوطار ٦/٢٩٦، ٢٩٨، ٣/٢١٢، ٢١٥، فتح الباری ٢/٢٣، ٢٤، النووی علی مسلم ٥/٢١٥، ٢١٧، المدونہ ١/١١٥، ١١٦، المنتقی ١/٢٥٤، ٢٥٦، المعیار ١/١١٥، مجموع الفتاوی لابن تیمیہ ٢٤/٧٧، ٧٨۔

(٢) حدیث: "**إن العباس بن عبد المطلب سأل النبيﷺ فی تعجیل**......" کی روایت ابوداؤد (٢/٢٧٦، تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور ابن حجر نے الفتح (٣/٣٣٤ طبع السّلفیہ) میں اس کے متعدد طرق ذکر کئے ہیں اور مجموعہ طرق سے اس کے ثبوت کی طرف اشارہ کیا ہے۔

پانچویں قسم: تخفیف تاخیر: اس کی مثال:

۱۹- ظہر کو عصر تک اور مغرب کو عشاء تک مؤخر کرنا، جزئیات کی کتابوں میں یہ جمع تاخیر سے معروف ہے، یہ سفر میں، مزدلفہ میں، مرض اور بارش کی وجہ سے اور ان کے علاوہ تاخیر کو مباح کرنے والے دیگر اعذار کی صورت میں ہوتی ہے [1]۔

چھٹی قسم: مانع کے باقی رہتے ہوئے تخفیف اباحت: اس کی مثال:

۲۰-۱- ڈھیلے سے استنجاء کرنے والے کی نماز کا صحیح ہونا حالانکہ پاخانہ کا اثر باقی رہتا ہے جو بغیر پانی کے پورے طور پر ختم نہیں ہوتا۔

۲- کچھ نجاستوں کا معاف ہونا اس لئے کہ وہ ناپاکی کم ہو، یا اس سے احتراز دشوار ہو، یا اسے زائل کرنا مشکل ہو۔

د- اسباب کے اعتبار سے رخصتوں کی تقسیم:

یہ تقسیم اصول رخصت کو زیادہ منضبط کرنے والی اور اس کی جزئیات کو زیادہ جمع کرنے والی سمجھی جاتی ہے اور اس اعتبار سے رخصت کی چند قسمیں ہیں جن میں سے بعض درج ذیل ہیں:

۲۱-۱- وہ رخصتیں جن کا سبب ضرورت ہو:

بسا اوقات مکلّف خطرہ اور شدید مشقت کی ایسی حالت میں پڑ جاتا ہے جس کی وجہ سے جان یا آبرو یا عقل یا مال وغیرہ میں نقصان کا خوف ہو جاتا ہے تو ایسی صورت میں حرام کا ارتکاب اس کے لئے متعین یا مباح ہو جاتا ہے، یا ترک واجب، یا اس کی تاخیر درست ہو جاتی ہے تاکہ اس سے ضرر کا دفعیہ ہو جائے، البتہ اس میں شرعی قیود کی پابندی لازم ہے [2]۔ دیکھئے: اصطلاح ''ضرورة''۔

اسی بنیاد پر فقہاء نے اصول کے قریبی قواعد میں سے ایک اہم

(۱) دیکھئے: سابقہ مراجع۔

(۲) الحموی علی الاشباہ والنظائر ۱/ ۱۸۸۔

قاعدہ مقرر فرمایا ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: ''**الضرورات تبيح المحظورات**'' [1] (ضرورتیں ممنوع چیزوں کو مباح کر دیتی ہیں) اس قاعدہ کو دو کلی قاعدوں کے فروع میں سے شمار کیا جاتا ہے اور وہ یہ ہیں: ''**إذا ضاق الأمر اتسع**'' (جب معاملہ میں تنگی ہوتی ہے تو وسعت آ جاتی ہے) اور ''**الضرر يزال**'' (ضرر ختم کر دیا جاتا ہے)، اور اس قاعدہ اور اس سے متعلق قواعد پر فقہاء نے بہت سی جزئیات متفرع کی ہیں جو متعلقہ ابواب میں دیکھی جائیں۔

۲۲-۲- وہ رخصتیں جن کا سبب حاجت ہو:

حاجت کی دو قسمیں ہیں، عام اور خاص، تفصیلات اصطلاح ''حاجة'' میں دیکھئے۔

حاجت کی دونوں قسمیں رخصت کا سبب ہیں، چنانچہ وہ عقود جو خلاف قیاس ہیں یا وہ ممانعت کے اصول سے مستثنیٰ ہیں جیسے سلم، اجارہ، جعل، مغارست، مساقات، قرض مضاربت، استصناع، دخول حمام، وصیت اور ان کے مشابہ دیگر عقود، ان میں رخصت لوگوں کی عام حاجت ہی کے سبب ہوتی ہے اور تادیب کرنے والے کے لئے تادیب میں اور اظہار حق کے لئے متہم لوگوں پر سختی کرنے میں، قاضی، راوی یا شاہد کا باریکی کی وجہ سے فحش کے تلفظ کرنے میں، ریشم پہننے اور سونا استعمال کرنے میں، علاج کے لئے ستر دیکھنے میں، کفار کو برانگیختہ کرنے اور ان کو نقصان پہنچانے کے لئے صفوں کے درمیان متکبرانہ چال چلنے میں، اصلاح کے لئے جھوٹ بولنے میں، ظلم کی شکایت یا استفتاء وغیرہ کے وقت غیبت میں، عورت کے اپنی کسی ضرورت کے لئے گھر سے نکلنے میں، یا اس کے حصول تعلیم، فتوی اور طلب انصاف کے لئے نکلنے میں، اور علاج کے لئے سفر کرنے میں، اور اس طرح کے دیگر حالات میں رخصت ان حاجتوں کے سبب

(۱) الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۸۳، ۸۴۔

ہوتی ہے جو معاشرہ میں خاص خاص جماعتوں کو پیش آتی ہیں۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جو چیزیں دفع ضرر کے لئے مباح ہیں، وہ دفع حاجت کے لئے بھی مباح ہیں، یعنی ان دونوں کا حکم ایک ہے، البتہ حاجت کے حکم میں استمرار ہے اور خاص طور پر اس صورت میں جب حاجت عام ہو، اور ضرورت کا حکم قیام ضرورت کی مدت تک ہے، اس لئے کہ ''ضرورت بقدر ضرورت ہی ہوتی ہے''[۱] اسی طرح فقہاء اس پر متفق ہیں کہ محرمات کی دو قسمیں ہیں۔ محرمات لذاتہ اور محرمات لغیرہ: اول میں عام طور پر رخصت نہیں دی جاتی الا یہ کہ کسی مصلحت ضروریہ کی حفاظت مقصود ہو، اور دوسری قسم میں رخصت دی جاتی ہے یہاں تک کہ حاجت والی مصلحت کی حفاظت کے لئے بھی دے دی جاتی ہے[۲]، البتہ اگرچہ بعض حالات ہی میں سہی لیکن حرام لغیرہ میں حرام لذاتہ جیسا معاملہ ہوتا ہے، اس بنیاد اور اس سے پہلی بنیاد ہی کے پیش نظر یہ فقہی قاعدہ بنا کہ: ''**الحاجة تنزل منزلة الضرورة**'' [۳] (کبھی حاجت ضرورت کے درجہ میں ہوجاتی ہے)۔ اور فقہاء نے اس قاعدہ کے مطابق ایسی متفرق جزئیات کی تخریج کی ہے جنہیں اصول کہہ کر ان کے ساتھ ان کے ہم مثل نظیروں کو لاحق کیا جاسکتا ہے[۴]۔

ان کے علاوہ کچھ دوسری رخصتیں ہیں جن کے اسباب سفر، مرض، نسیان، جہالت، خطا، نقص، وسوسہ، اسلام میں داخل ہونے کی ترغیب، نومسلم ہونا، تنگ دستی اور عموم بلوی ہیں ان کی تفصیل اصطلاح ''تیسیر'' میں دیکھی جائے۔

---

(۱) الحموی علی الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۱/ ۱۱۹، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۸۴۔
(۲) التوضیح علی التنقیح ۳/ ۸۰، التلویح علی التوضیح ۳/ ۸۰، ۸۱۔
(۳) الحموی علی الاشباہ والنظائر ۱/ ۱۲۶، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۸۸، ۸۹۔
(۴) سابقہ مراجع۔

بعض دلائل شرعیہ سے رخصت کا تعلق:

۲۳- استحسان، مصالح مرسلہ، مراعات اختلاف، شرعی مقداروں، شرعی تلافیوں اور شرعی حیلوں میں غور وفکر کرنے والے کو ان امور اور رخصتوں کے درمیان ایک ایسا گہرا تعلق معلوم ہوسکتا ہے جو آسانی حاصل کرنے اور مکلفین سے تنگی کو دور کرنے کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے، موسوعہ میں ان دلائل کو ان کے مقام پر دیکھنا چاہئے۔

رخصتوں پر قیاس:

۲۴- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ منصوص رخصتوں کا مفہوم اگر عقلی ہو تو ان پر ان دیگر جزئیات کو قیاس کرنا ممکن ہے جو حکم کی علت میں ان کے ساتھ شریک ہوں[۱]، چنانچہ بعض فقہاء نے کشمش کے بدلہ انگور کی بیع کے صحیح ہونے کو اس بیع عرایا پر قیاس کیا ہے جس میں رخصت منصوص ہے، اس لئے کہ ان دونوں کی علت ایک ہے[۲]، اسی طرح اگر کوئی شخص غلطی سے یا اکراہ کی وجہ سے افطار کرے تو فقہاء نے اس کے روزہ کو صحیح قرار دیا ہے اور اسے اس شخص پر قیاس کیا ہے جو بھول کر افطار کرلے جس کے روزہ کا صحیح ہونا حدیث نبوی سے ثابت ہے[۳]، امام شافعی نے نماز میں بھول کر کلام کرنے کو بھی اسی پر قیاس کیا ہے[۴]۔

اور رمضان میں آنکھ میں کسی چیز کے ڈالنے کی وجہ سے افطار کو فقہاء نے سرمہ لگانے پر قیاس کیا ہے جس کی رخصت نص میں دی گئی ہے[۵]۔

---

(۱) شفاء الغلیل رص ۶۵۵، نہایۃ السول ۴/ ۳۵۔
(۲) شرح التنقیح بحاشیۃ القیر وانی رص ۳۶۸۔
(۳) النووی علی مسلم ۸/ ۳۵۔
(۴) الأم ۲/ ۹۷، شفاء الغلیل رص ۶۵۱۔
(۵) العارضہ ۳/ ۲۵۷، إعلام الموقعین ۴/ ۲۹۴۔

امام ابوحنیفہ اور (امام ابو یوسف کے علاوہ) ان کے دیگر تلامذہ کی رائے ہے کہ رخصتوں پر قیاس کرنا ممنوع ہے، ان کے دلائل کتب اصول میں تفصیل کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں [۱]۔

رخصت یا عزیمت کو اختیار کرنا:

۲۵- بسا اوقات شریعت اسلامیہ عزیمت یا رخصت کو اختیار کرنے میں مکلّف سے حرج کو ختم کر دیتی ہے، یعنی بعض احوال میں رخصت یا عزیمت پر عمل کرنے کے لئے مکلّف کو اختیار دے دیا جاتا ہے، اس لئے کہ ان دونوں کے درمیان ایسا تعلق ہے جیسا اس واجب کے اجزاء کے درمیان ہوتا ہے جس میں اس کی کسی بھی قسم پر عمل کر لینا کافی ہو لیکن اس کے باوجود ان کے مابین ترجیح کا میدان وسیع اور کثیر الفائدہ ہے جس میں مجتہدین کے نظریات مختلف ہیں، چنانچہ فقہاء کے مابین اختلاف ہے کہ اس حالت میں، عزیمت کے اختیار کرنے کو ترجیح حاصل ہے یا رخصت کو اختیار کرنا راجح ہے، اور ہر فریق اپنی رائے کو ان دلائل معقولہ کے مجموعہ سے مدلل کرتا ہے جنہیں واضح ومرتب انداز پر شاطبی نے بیان فرمایا ہے [۲]۔

رخصتوں کی جستجو میں علماء کی آراء:

۲۶- شرعی رخصتیں جو قرآن کریم یا سنت نبوی سے ثابت ہوں ان کی تلاش وجستجو میں کوئی مضائقہ نہیں، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه**" [۱] (بلا شبہ اللہ تعالی اس بات کو پسند فرماتے ہیں کہ اس کی دی ہوئی رخصتوں کو اختیار کیا جائے جیسے اس کو پسند فرماتے ہیں کہ اس کی عزیمتوں پر عمل کیا جائے)۔

لیکن اجتہادی مذاہب کی رخصتوں کو تلاش کرنا اوران کے پیچھے دوڑنا جب کہ مذکورہ بالا اوران جیسے دیگر اسباب میں سے کوئی سبب بھی نہ ہو تو یہ شرعی احکام سے راہ فرار اختیار کرنا اور ذمہ داری سے چھٹکارا حاصل کرنا، اور اوامر ونواہی کی عزیمتوں کو ضائع کرنا، عبادت میں حق اللہ کا انکار کرنا اور بندوں کے حقوق کو ختم کرنا سمجھا جائے گا، جو شارع حکیم کے مقصد کے خلاف ہے جس میں عام طور پر تخفیف اورخاص طور پر رخصت کی ترغیب دی گئی ہے: "**يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَايُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**" [۲] (اللہ تمہارے حق میں سہولت چاہتا ہے اور تمہارے حق میں دشواری نہیں چاہتا)۔ "اللہ تعالی پسند فرماتے ہیں کہ اس کی دی ہوئی رخصتوں کو اختیار کیا جائے"، اور علماء کرام نے اس عمل کو فسق قرار دیا ہے جو حلال نہیں ہے [۳]، ابن حزم نے اس پر اجماع نقل کیا ہے [۴]، اور دوسرے سے نقل کرتے ہوئے فرمایا: اگر تو ہر عالم کی دی ہوئی رخصت کو اختیار کر لے گا تو تیرے اندر تمام کا تمام شر جمع ہو جائے گا [۵]۔

امام احمد کہتے ہیں: اگر کوئی آدمی نبیذ میں اہل کوفہ کے قول پر

---

(۱) المعتمد ۲/ ۲۵۴، الأحکام للآمدی ۳/ ۹، الوصول ۲/ ۲۵۴ اوراس کے بعد کے صفحات۔

(۲) الموافقات ۱/ ۳۳۳، ۳۳۴ (ترجيح الأخذ بالعزيمة) اورص ۳۳۹، ۳۴۴ (ترجيح الأخذ بالرخصة)۔

---

(۱) حدیث: "إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه" کی روایت طبرانی نے اپنی المعجم الکبیر (۱۱/ ۳۲۳ طبع وزارۃ الاوقاف العراقیہ) میں حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اورالمنذری نے الترغیب (۲/ ۱۳۵ طبع الحلبی) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۸۵۔

(۳) الموافقات ۴/ ۱۴۰، شرح التنقیح رص ۳۸۶، المعیار ۶/ ۳۶۹، ۳۸۱، ۳۸۲۔

(۴) مراتب الاجماع رص ۱۷۵۔

(۵) الأحکام ۶/ ۱۷۹۔

سماع میں اہل مدینہ کے قول پر اور متعہ میں اہل مکہ کے قول پر عمل کرے تو وہ فاسق ہوگا[۱]۔

قاضی اسماعیل ایک روز معتضد عباسی کے پاس گئے تو خلیفہ نے ایک کتاب انہیں پیش کی اور ان سے کہا کہ آپ اس کتاب کا مطالعہ کریں اس کے مؤلف نے اس میں علماء کی لغزشوں سے رخصتوں کو جمع کر رکھا تھا تو قاضی اسماعیل نے اس میں غور کرنے کے بعد کہا: اس کا مصنف زندیق ہے، خلیفہ نے کہا: کیا یہ احادیث صحیح نہیں، تو قاضی نے کہا: صحیح تو ہیں لیکن جس نے مسکر کو مباح کہا ہے اس نے متعہ کو مباح نہیں کہا ہے، اور جس نے متعہ کو مباح کہا ہے اس نے غناء و مسکر کو مباح نہیں کہا، اور کوئی عالم ایسا نہیں جس کی کوئی لغزش نہ ہو، اور جو علماء کی لغزشوں کو جمع کرے پھر ان پر عمل کرے اس کا دین رخصت ہو جائے گا، تو معتضد نے اس کتاب کو جلا دینے کا حکم دیا[۲]۔

حاصل یہ کہ رخصتوں کو اختیار کرنے کا یہ مطلب نہیں کہ تکلیف سے چھٹکارا پانے کے لئے ان کی تلاش وجستجو کی جائے بلکہ کسی سبب شرعی کے پیش نظر سخت حکم سے آسان حکم کی طرف منتقل ہونا مراد ہے۔

رخصتیں اضافی ہیں:

۲۷ - رخصتوں کے دلائل یا ان کے الفاظ کثیر ہیں، اور شریعت نے ان پر آمادہ کیا ہے اور انہیں اختیار کرنے کی ترغیب دی ہے لیکن بالآخر وہ اضافی ہیں، یعنی رخصتوں کو اختیار کرنے نہ کرنے میں ہر مکلّف خود مختار ہے[۳] اور اس مسئلہ کی وضاحت کے لئے صرف اتنا جان لینا کافی ہے کہ مثلاً مشقت اسباب رخصت میں سے ایک اہم سبب ہے لیکن وہ لوگوں کے حالات کے اعتبار سے قوت وضعف میں کم وبیش ہوتی رہتی ہے، چنانچہ مسافر کے حالات، سفر کے اوقات، اس کی مدت اور وسائل اور دیگر امور کے لحاظ سے سفر میں مشقت مختلف ہو جاتی ہے جن کو ضبط کرنا اور تمام لوگوں میں ان کا پایا جانا دشوار ہے، اس لئے حکم کو شریعت نے نفس مشقت سے متعلق نہیں فرمایا بلکہ ایک دوسرے ایسے امر کی طرف اس کو منسوب کیا جس میں عام طور پر مشقت ہوتی ہے، اور وہ سفر ہے اس لئے کہ سفر میں مشقت کے ہونے کا غالب گمان ہوتا ہے۔

رخم

دیکھئے: "أطعمۃ"۔

(۱) إرشاد الفحول إلی تحقیق الحق من علم الأصول رص ۲۷۲۔

(۲) حوالہ سابق۔

(۳) الموافقات ۱ر ۳۱۴، ۳ر ۱۵۵۔

رِدْء

تعریف:

۱-"ردء" کا لغوی معنی معین و مددگار ہے، یہ "ردأ" سے ماخوذ ہے، اہل عرب بولتے ہیں: " ردأت الحائط ردء ا" یعنی میں نے دیوار کوقوی ومضبوط کردیا، اور بولا جاتا ہے: " أردأت فلانا" یعنی میں نے اس کی مدد کی، اور کہا جاتا ہے: " فلان ردء فلان" یعنی فلاں آدمی فلاں کی نصرت اور اس کی پشت پناہی کرتا ہے، اس کی جمع "أرداء" ہے۔ اللہ تعالی نے حضرت موسی علیہ السلام کا قول نقل کرتے ہوئے فرمایا: "فَأَرْسِلْهُ مَعِيَ رِدْءً يُّصَدِّقُنِيْ"[۱] (انہیں بھی میرے ساتھ رسالت دے دیجئے مددگار بنا کر کہ وہ میری تصدیق کرتے ہیں) اس آیت میں ردء سے مراد معین و مددگار ہے[۲]۔

اصطلاح میں "أرداء" وہ لوگ ہیں جو جہاد میں مجاہدین سے پیچھے رہتے ہیں، اور ایک قول یہ ہے کہ یہ وہ لوگ ہیں جو کسی جگہ کھڑے رہیں کہ اگر جنگ کرنے والے جنگ کو ترک کردیں تو یہ لوگ جنگ کریں[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

مدد:

۲-لغت میں "مدد" " مَدَّه مداً " کا اسم ہے یعنی زیادہ کرنا، کہا جاتا ہے "أمددته بمدد" یعنی میں نے اس کی مدد کی اور اسے قوت پہنچائی[۱]، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَ أَمْدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَّ بَنِيْنَ" [۲] (اور مال اور بیٹوں سے تمہاری مدد کریں گے)، دوسری جگہ ارشاد باری ہے: "يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِيْنَ"[۳] (تو تمہارا پروردگار تمہاری مدد پانچ ہزار نشان کئے ہوئے فرشتوں سے کرے گا)۔

یہ لفظ اصطلاح میں عام طور پر ان لشکروں کے لئے بولا جاتا ہے جو اللہ کے راستہ میں جہاد کرنے والوں کے ساتھ شریک ہوں[۴]۔

اجمالی حکم:

معاون کا مال غنیمت میں حق:

۳-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ردء یعنی وہ معاون جو جہاد میں قتال کی نیت سے جائے لیکن قتال نہ کرے، اور عملی طور پر قتال کرنے والا دونوں مال غنیمت کے اصل استحقاق میں برابر ہیں، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ ان میں سے بعض کو بعض پر فضیلت دی جائے گی یا نہیں؟ جمہور کا مذہب یہ ہے کہ ان دونوں میں پورے طور پر برابری ہوگی، اس لئے کہ سبب استحقاق میں سب برابر ہیں، اور یہ حنفیہ کے نزدیک قتال کی نیت سے راستہ سے آگے بڑھنا ہے، اور غیر حنفیہ کے نزدیک جنگ میں حاضر ہونا ہے، اس لئے کہ حضرت ابوبکر وحضرت عمرؓ کا ارشاد ہے: "الغنيمة لمن شهد الوقعة"[۵] (غنیمت اس

---

(۱) سورۂ قصص/ ۳۴۔
(۲) متن اللغہ، المصباح المنیر، لسان العرب، المعجم الوسیط، القرطبی ۱۳/ ۲۸۶۔
(۳) قواعد الفقہ للمجددی/ ۳۰۶۔

(۱) متن اللغہ، المصباح، لسان العرب، متعلقہ مادہ۔
(۲) سورۂ إسراء/ ۶۔
(۳) سورۂ آل عمران/ ۱۲۵۔
(۴) المہذب ۲/ ۲۴۷، ابن عابدین ۳/ ۲۳۱، کشاف القناع ۳/ ۸۲، ۸۳۔
(۵) فتح القدیر ۲/ ۲۲۵، ۲۲۶، التاج والإکلیل برحاشیہ الحطاب ۳/ ۳۷۰، مغنی المحتاج ۳/ ۱۰۱، ۱۰۳، کشاف القناع ۳/ ۸۲، الأحکام السلطانیہ للماوردی

شخص کے لئے ہے جولڑائی میں حاضر ہو) نیز اس لئے کہ پورا لشکر قتال نہیں کیا کرتا اس لئے کہ یہ جنگی مصلحت کے خلاف ہے، اس لئے ضرورت اس کی ہوتی ہے کہ بعض لوگ معاون بنکر رہیں اور کچھ لوگ سامان کی حفاظت کریں، اور کچھ لوگ چارہ کے انتظام میں رہیں، جنگ میں جیسی ضرورت ہو، مالکیہ نے اس کی وضاحت فرمائی ہے [۱]۔

اگر کوئی شخص جنگ میں قتال کی نیت کے بغیر جائے جیسے تاجر، خادم اور پیشہ ور مثلا درزی پھر اگر وہ قتال کرے تو جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) کے نزدیک مال غنیمت میں اس کا حصہ ہوگا، شافعیہ کا قول اظہر بھی یہی ہے، اور شافعیہ کا اظہر کے خلاف دوسرا قول یہ ہے کہ اسے حصہ نہیں ملے گا اس لئے کہ اس نے قتال کا ارادہ ہی نہیں کیا [۲]، اور اگر وہ قتال نہ کرے تو جمہور کے نزدیک غنیمت میں اس کو حصہ نہیں دیا جائے گا، اس لئے کہ نہ اس نے قتال کی نیت کی اور نہ ہی اس میں شریک ہوا، شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ اسے حصہ ملے گا اس لئے کہ وہ جنگ میں حاضر ہوا ہے اور اس میں بھی مسلمانوں کی تعداد بڑھانا ہے، اور غالب یہ ہے کہ قتال میں حاضر ہونا اسے قتال کی طرف کھینچ لے گا، البتہ جو شخص جہاد میں بالکلیہ شریک نہ ہو تو اس کا کوئی حصہ نہ ہوگا الا یہ کہ وہ جہاد کی خدمت اور لشکر کی مصلحت ومنفعت ہی میں لگا ہوا ہو، مثلاً امام بعض لوگوں کو دشمن کے حملہ کی نگرانی ودیکھ بھال کے لئے متعین کردے، یا کسی کو لشکر سے الگ کرکے دشمن کی گھات میں بیٹھا دے، اس لئے کہ وہ قتال کرنے والے کے مددگار ہیں اور غنیمت میں ان کے معاون ہیں، اس سے قتال کرنے والوں کی ہمت کو تقویت پہنچتی ہے [۱]۔

اور کمک اگر قتال کے دوران مسلمانوں کے لشکر سے جاملیں تو ان کے لئے حصہ ہوگا، اور اگر قتال کے ختم ہونے اور غنیمت جمع کرنے کے بعد پہنچیں تو ان کے لئے کوئی حصہ نہ ہوگا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

لیکن اگر جنگ کے بعد اور مال غنیمت کو دار الاسلام میں لائے جانے سے پہلے مجاہدین سے جاملیں تو حنابلہ کے نزدیک ان کو حصہ نہیں دیا جائے گا، شافعیہ کے نزدیک بھی یہی صحیح ہے اس لئے کہ وہ لوگ جنگ میں شریک نہیں ہوئے، اور حنفیہ کے نزدیک ان کے لئے حصہ ہوگا، اور شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے، اس لئے کہ حنفیہ کے نزدیک مال غنیمت میں ملکیت دار الاسلام میں لانے کے بعد ہی حاصل ہوتی ہے [۲]۔

ان مسائل کی تفصیل اصطلاح ''غنیمۃ'' میں ہے۔

جنایات میں معاون:

۴- جن جرائم میں تعزیر ہوتی ہے، ان میں اگر قاضی معاون کو سزا دینا مناسب سمجھے تو تمام فقہاء کے نزدیک جائز ہے۔

البتہ حدود میں معاون پر حد زنا، حد شرب اور حد قذف نہیں جاری کی جائے گی، اس لئے کہ یہ ایسے جرائم ہیں جو مجرم ہی کی ذات سے تعلق رکھتے ہیں۔

ڈاکہ زنی، چوری اور قتل میں فقہاء کا اختلاف ہے جس کی وضاحت درج ذیل ہے:

= رص ۱۴۰، اور لأبی یعلی رص ۱۵۱۔

(۱) التاج والإکلیل ۳/ ۳۰۷، اور سابقہ مراجع۔

(۲) فتح القدیر ۲/ ۲۲۵، ۲۲۶ اور اس کے بعد کے صفحات، الحطاب مع التاج والإکلیل ۳/ ۳۷۱، ۳۷۳، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۴۵، ۱۴۶، مغنی المحتاج ۳/ ۱۰۲، ۱۰۳، کشاف القناع ۳/ ۸۲، ۸۳۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۳۱، الفتاوی الخانیہ ۳/ ۵۶۷، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۲/ ۱۹۲، المہذب ۲/ ۲۴۷، المغنی ۸/ ۴۱۹، ۴۲۰، کشاف القناع ۳/ ۸۲، ۸۳، قلیوبی ۳/ ۱۹۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

الف-ڈاکہ زنی میں معاون:

۵-جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) کے نزدیک ڈاکوؤں کے معاون کا حکم بھی ڈاکوؤں ہی کے مانند ہے کہ اگر ان میں سے ایک آدمی بھی لوٹ مار کرے تو ان تمام پر حد جاری کی جائے، اور اگر ان میں سے ایک قتل کرے تو اس کو اور دوسروں کو بھی قتل کیا جائے گا، اس لئے کہ یہی لوٹ مار کی سزا ہے، اور ڈاکہ زنی اسی طرح ہوتی ہے کہ بعض بعض کے معاون ہوتے ہیں۔ نیز اس لئے کہ لوٹ مار قربت، نصرت اور اعانت پر ہی مبنی ہے اور لوٹ مار کرنے والوں کی عادت بھی یہی ہے کہ بعض لوٹ مار کرتے ہیں اور بعض نصرت و اعانت کرتے ہیں، لوٹ مار کرنے والا اپنا کام معاون کی قوت کے بغیر نہیں کرسکتا ہے، اس لئے کہ اگر معاون کو بذات خود لوٹ مار کرنے والے کے حکم میں داخل نہ کیا جائے تو لوٹ مار کا دروازہ کھل جائے گا اس لئے غنیمت کی طرح اس میں بھی بذات خود لوٹ مار کرنے والا اور معاون دونوں برابر ہوں گے، اور دسوقی نے وضاحت فرمائی ہے کہ معاون وہ بھی ہے جس کے اثر ورسوخ سے لوٹ مار کرنے والے تقویت حاصل کریں، اس لئے کہ اگر اس کا دبدبہ نہ ہوتا تو قاتل قتل کی جرأت نہیں کر پاتا، لہذا اس کا دبدبہ قتل پر اعانت کے حکم میں ہوگا[1]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ: اس شخص پر حد واجب نہیں ہوگی جو لوٹ مار کرنے والوں کی مدد کرے، یا حاضر ہو کر ان کی تعداد میں اضافہ کرے، یا ان کا جاسوس ہو، لیکن بذات خود لوٹ مار نہ کرے، ایسی صورت میں ایسے شخص کو قید وجلاوطنی کے ذریعہ سزا دی جائے گی[2]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''حرابۃ'' میں ہے۔

(۱) فتح القدیر مع الہدایہ ۵/۱۸۱، بدائع الصنائع ۷/۹۱، الزرقانی ۸/۱۱، حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۵۰، المواق برحاشیۃ الحطاب ۶/۳۱۶، المغنی ۸/۲۹۷۔

(۲) المہذب ۲/۲۸۶، مغنی المحتاج ۴/۱۸۲۔

ب-چوری میں مددگار:

۶-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر معاون محفوظ جگہ میں داخل نہ ہوا اور نہ مال نکالنے میں شریک ہو تو اس پر حد جاری نہیں ہوگی[1]۔

ان مسائل کی تفصیل اصطلاح ''سرقۃ'' میں ہے۔

ج-قصاص واجب کرنے والی چیزوں میں معاون:

۷-اگر کسی انسان کے قتل پر ایک جماعت جمع ہو اور ان میں سے بعض قتل کے عمل کو انجام دیں اور دوسرے اس فعل کا بذات خود ارتکاب نہ کریں لیکن قتل کی طرف سبقت کرنے میں سب متفق ہوں اور قاتلوں کے معاون ہو کر حاضر رہیں تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب یہ ہے کہ جو شخص بذات خود قتل کا عمل انجام نہ دے اس پر قصاص واجب نہ ہوگا اس لئے کہ ان کے نزدیک جماعت کے قصاص میں ہر ایک کی طرف سے فعل کا پایا جانا شرط ہے، اور حنفیہ تو ارتکاب فعل سے آگے بڑھ کر یہ بھی شرط لگاتے ہیں کہ ہر ایک کاری زخم لگائے[2]۔

البتہ اصح قول کے مطابق شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے، وہ کہتے ہیں کہ: ایک کے بدلے میں پوری جماعت کو قتل کیا جائے اگرچہ تعداد اور شدت میں ان کے زخم کم وبیش ہوں، اس بنا پر جمہور کے نزدیک معاون پر قصاص نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ: اگر معاونین اس طریقہ پر ہوں کہ اگر ان سے تعاون طلب کیا جائے تو وہ تعاون کریں، اور اگر دوسرے نہ ماریں تو وہ خود ہی ماریں تو قتل یا مار پر تمام جمع ہونے والوں کو قتل کیا جائے گا، اس لئے کہ سب ہی نے قتل کرنے یا مارنے کا ارادہ کیا ہے

(۱) الدسوقی ۴/۳۳۵، مغنی المحتاج ۴/۱۷۲، المغنی لابن قدامہ ۸/۲۸۳، ۲۸۴۔

(۲) الزیلعی مع الہوامش للشلبی ۶/۱۱۴، فتح القدیر مع الہدایہ ۴/۲۴۴۔

اور حاضر ہوئے ہیں اگر چہ ارتکاب فعل ان میں سے کسی ایک نے ہی کیا ہو(۱)۔

اسی لئے قتل پر جمع ہونے والے معاونین سے قصاص لیا جائے گا اگر چہ ارتکاب فعل ان میں سے کسی ایک ہی نے کیا ہو، بشرطیکہ وہ اس طرح ہوں کہ اگر ان سے تعاون طلب کیا جائے تو تعاون کریں گے۔

اس مسئلہ کی تفصیل اصطلاح ''تواطؤ'' (ج ۱۴ ص ۱۳۸)، اور ''قصاص'' میں ہے۔

وراثت سے محروم ہونے میں تعاون کا اثر:

۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ قاتل میراث سے محروم ہوگا اور اگر اس کے فعل پر قصاص یا دیت یا کفارہ لازم نہ آئے تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اسے اس کے مقتول مورث کی وراثت سے محروم نہیں کیا جائے، اس میں شافعیہ کا اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں: قتل میں جس کا بھی دخل ہو وہ میراث سے محروم ہوگا، خواہ قتل کسی حق ہی کے سبب ہو جیسے قصاص لینے والا اور امام اور قاضی، خواہ قتل عمدا ہو یا عمدا نہ ہو، خواہ اس قتل میں ضمان ہو یا نہ ہو۔

اور جو شخص فعل قتل کا خود ارتکاب کرے یا اس کا سبب بنے وہ میراث سے محروم ہوگا، سبب بننے کی صورت میں حنفیہ کا اختلاف ہے جیسے وہ شخص جو دوسرے کی ملکیت میں کنواں کھود دے یا پتھر رکھ دے(۲)، یہ فی الجملہ ہے جس کی تفصیل اصطلاح ''إرث'' ج ۳ فقرہ/ ۱۷ اور اصطلاح ''قتل'' میں ہے۔

(۱) الدسوقی ۴/ ۲۴۵، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۶۱، ۲۶۳، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۶۷۱، ۶۷۴، مغنی المحتاج ۴/ ۲۲۔

(۲) السراجیہ ص ۱۸، ۱۹، العذب الفائض ۱/ ۳۰، ۳۱، مغنی المحتاج ۴/ ۲۵، ۲۶، الدسوقی ۴/ ۴۸۶۔

رداء

تعریف:

۱- لغت میں ''رداء'' کا ایک معنی: وہ کپڑا ہے جس کے ذریعہ لنگی سے اوپر جسم کا اوپر والا حصہ چھپایا جائے، اور اس کا اطلاق اس پر بھی ہوتا ہے جو چادر کی طرح اوڑھا جائے، اور پہنا جائے(۱)۔

اصطلاح فقہاء میں رداء وہ کپڑا ہے جس سے بدن کے اوپر والے حصہ کو چھپایا جائے، اس کا مقابل ''الإزار'' ہے اور یہ وہ کپڑا ہے جو بدن کے نیچے کے حصہ کو چھپائے(۲)۔

شرعی حکم:

۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ محرم کے لئے سفید، نئی یا دھلی ہوئی چادر اور لنگی پہننا مستحب ہے(۳) اس لئے کہ امام احمد نے حضرت ابن عمرؓ سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ ''**ليحرم أحدكم في إزار و رداء و نعلين**''(۴) (تم لوگوں کو ایک ازار، ایک چادر اور دو چپلوں میں احرام باندھنا چاہئے)۔ تفصیل اصطلاح ''احرام'' میں ہے۔

(۱) لسان العرب، متن اللغۃ، المعجم الوسیط۔

(۲) حاشیۃ الجمل ۲/ ۵۰۴، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۴۹، ۲۵۰۔

(۳) کشاف القناع ۲/ ۴۰۷، ابن عابدین ۲/ ۱۵۷، حاشیۃ الجمل ۲/ ۵۰۴، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۹۔

(۴) حدیث: ''ليحرم أحدكم فی إزار ورداء و نعلين'' کی روایت امام احمد (۲/ ۳۴ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں: ''رداء'' ہر نمازی کے لئے مندوب ہے خواہ وہ نفل ہی پڑھے، اور ''رداء'' اس چادر کو کہتے ہیں جو کپڑوں کے اوپر کندھوں پر ڈالی جائے اور اس سے سر کو نہ ڈھانپا جائے، ائمہ مساجد کے لئے اس کی تاکید ہے، اس کا ترک کرنا ان کے لئے مکروہ ہے[۱]۔

جمہور فقہاء کہتے ہیں کہ: قمیص اور رداء میں نماز پڑھنا افضل ہے اور اگر ایک ہی کپڑے پر اکتفاء کرنا چاہے تو قمیص چادر سے افضل ہے، اس لئے کہ وہ پردہ پوشی میں زیادہ کامل ہے، اس کے بعد رداء کا اور اس کے بعد ازار کا درجہ ہے، اور اگر دو کپڑوں میں نماز پڑھنا چاہے تو قمیص اور چادر افضل ہیں، اس کے بعد قمیص کے ساتھ پاجامہ یا لنگی، پھر چادر کے ساتھ لنگی یا پاجامہ میں سے کوئی ایک ہو، اور چادر کے ساتھ لنگی، چادر کے ساتھ پائجامہ سے افضل ہے، اس لئے کہ یہ صحابہؓ کا لباس ہے، نیز اس لئے کہ اس سے بدن کے الگ الگ حصے ظاہر نہیں ہوتے[۲]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ قمیص، چادر یا لنگی یا پائجامہ کے ساتھ، لنگی یا پائجامہ کے ساتھ چادر سے بہتر ہے، اور وہ لنگی مع پائجامہ سے بہتر ہے اور اگر صرف چادر میں نماز پڑھے اور وہ کشادہ ہو تو اسے اپنے اوپر لپیٹ لے، اور اگر وہ تنگ ہو تو اپنے دونوں کندھوں پر اس کے دونوں کنارے ڈال لے[۳] اور اضطباع کے ساتھ نماز پڑھنا مکروہ ہے اس طرح کہ چادر کا درمیانی حصہ اپنے دائیں کندھے کے نیچے کر لے اور دونوں کنارے بائیں کندھے پر ڈال لے، اور اشتمال الصماء مکروہ ہے، اس طرح کہ پورے بدن کو چادر سے ڈھانک کر اس کے

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱ر۲۴۹، ۳۳۱۔
(۲) المجموع ۳ر۱۷۳، کشاف القناع ۱ر۲۶۷، الإختیار ۱ر۴۵، مغنی المحتاج ۱ر۱۸۷۔
(۳) سابقہ مراجع۔

دونوں کنارے اپنے بائیں کندھے پر ڈال لے، اور اشتمال الیہود بھی مکروہ ہے اور وہ یہ ہے کہ اپنے پورے بدن کو کپڑے سے ڈھانپ لے، اور اس کے کناروں کو اوپر نہ ڈالے[۱] اس لئے کہ اس سے منع کیا گیا ہے۔ دیکھئے: اصطلاح ''صلاۃ''۔

دعاء استسقاء میں چادر پلٹنا:

۳- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ دعاء استسقاء کے بعد چادر پلٹنا مستحب ہے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ چادر کا جو حصہ دائیں کندھے پر ہو اسے بائیں پر ڈال لیا جائے اور جو بائیں پر ہو اسے دائیں پر ڈال لیا جائے[۲]۔

بخاری شریف میں روایت ہے: **''أن النبي ﷺ خرج إلى المصلى فاستسقى فاستقبل القبلة و قلب ردائه فصلى ركعتين''**[۳] (نبی کریم ﷺ عیدگاہ تشریف لے گئے اور بارش کی دعا فرمائی تو قبلہ کی طرف متوجہ ہوئے اور آپ ﷺ نے چادر پلٹ لی اور دو رکعتیں پڑھیں)۔

امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ چادر پلٹے بغیر صرف دعا کرے گا[۴]۔

(۱) أسنی المطالب ۱ر۱۷۹، مغنی المحتاج ۱ر۱۸۷۔
(۲) أسنی المطالب ۱ر۲۹۲، حاشیۃ الدسوقی ۱ر۴۰۶، کشاف القناع ۲ر۱۷۔
(۳) حدیث: ''أن النبي ﷺ خرج إلى المصلى......'' کی روایت بخاری (الفتح ۲ر۴۹۸ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن زید سے کی ہے۔
(۴) ابن عابدین ۱ر۵۶۷، الإختیار ۱ر۴۵۔

رداءة

تعریف:

۱-"رداءۃ" لغت میں: جودۃ کی ضد ہے، اور اس کا معنی ذلت اور فساد ہے، عربی میں کہتے ہیں: "ردؤ الشيء رداءة (گھٹیا ہونا)، اسم صفت فعیل کے وزن پر ردئ ہے یعنی خسیس وگھٹیا[۱]، اس کی ضد جاد الشيء جُودة و جَودة (ضمہ وفتحہ کے ساتھ) ہے یعنی کسی چیز کا عمدہ ہونا۔

فقہاء کے یہاں اس لفظ کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۱م]۔

رداءت سے متعلق احکام:

زکوۃ میں جید کی جگہ ردی دینا:

۲-جس جید مال میں زکوۃ واجب ہو اس کے بدلہ ردی نکالنا مالک کے لئے جائز نہیں، اسی طرح صدقہ وصول کرنے والے کے لئے بھی اس کا لینا جائز نہیں[۲]۔

جن صفات کی رعایت زکوۃ دہندہ اور وصول کنندہ کے لئے زکوۃ میں ضروری ہے ان کا ذکر کرتے ہوئے فقہاء فرماتے ہیں کہ مال زکوۃ اوسط درجہ کا ہو اسی لئے وصول کنندہ کے لئے جید یا ردی لینا درست نہیں الا یہ کہ صاحب مال اپنی رضامندی سے پیش کرے، چنانچہ حضرت عروہ سے مروی حدیث ہے: "**ان النبی ﷺ بعث رجلا علی الصدقة و أمره أن یأخذ البکر و الشارف وذا العیب و إیاک و حزرات أنفسهم**"[۱] (نبی ﷺ نے ایک آدمی کو زکوۃ وصول کرنے کے لئے بھیجا اور اسے حکم دیا کہ وہ جوان، بوڑھی اور عیب والی اونٹنی لے لے اور ان کے عمدہ اموال سے بچے)۔

ایک دوسری روایت ہے کہ آپ ﷺ نے معاذ بن جبلؓ سے کہا: "**إیاک و کرائم أموالهم**"[۲] (ان کے عمدہ اموال سے بچو)۔

اور ابوداؤد نے اپنی سند کے ساتھ نبی ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**ثلاث من فعلهن فقد طعم طعم الإیمان: من عبد الله وحده و أنه لا إله إلا الله، و أعطی زکاة ماله طیبة بها نفسه رافدة[۳] علیه کل عام ولا یعطي الهرمة ولا الدرنة[۴] ولا المریضة ولا الشرط[۵] اللئیمة**

(۱) لسان العرب، مصباح المنیر، متن اللغہ مادہ: (جود، ردؤ)، جمہور اللغہ ۳/۲۴۱، حاشیہ عمیرۃ ۲/۲۵۵، مطالب أولی النہی ۳/۲۱۲۔

(۱م) بدائع الصنائع ۵/۱۸۹، مطالب أولی النہی ۳/۲۱۲، الدسوقی ۳/۲۴، ۸۰، روضۃ الطالبین ۴/۲۳۱۔

(۲) نیل الأوطار ۴/۲۰۸، شائع کردہ دار الجیل۔

(۱) حدیث: "بعث رجلا علی الصدقة" کی روایت ابوداؤد نے المراسیل (۱۳۲ طبع الرسالہ) میں کی ہے اور اس کی سند بوجہ ارسال ضعیف ہے، امام مالک نے "موطا" (۱/۲۶۷ طبع الحلبی) میں حضرت عمر بن الخطابؓ سے روایت کی کہ انہوں نے فرمایا: "لاتأخذوا حزرات المسلمین" (مسلمانوں کے عمدہ مال مت لو)۔

(۲) حدیث: "إیاکم و کرائم أموالهم" کی روایت بخاری (الفتح ۳/۳۵۷ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۳) الرافدة: تعاون کرنے والا، یعنی اس کا نفس اس کی ادائیگی کے لئے اس کا تعاون کرے (النہایہ لابن الأثیر، رفد)۔

(۴) الدرنة: خارشی (المغنی ۲/۶۰۲)۔

(۵) الشرط: گھٹیا مال (المغنی ۲/۶۰۲)۔

ولكن من وسط أموالكم فإن الله لم يسألكم خيره ولم يأمركم بشره"،(۱) (تین چیزیں ہیں جوانہیں انجام دے گا وہ ایمان کی لذت محسوس کرے گا: صرف اللہ تعالی کی عبادت کرے اور بیشک اللہ تعالی کے سوا کوئی معبود نہیں، اور ہر سال خوش اور مطمئن ہو کر اپنے مال کی زکوۃ ادا کرے اور بوڑھی اور خارشی اونٹنی نہ دے اور نہ بیمار (لاغر) اور نہ گھٹیا مال دے، بلکہ جو تمہارے اموال میں سے درمیانی ہو اس لئے کہ اللہ تعالی تم سے بہترین مال کا مطالبہ نہیں فرماتے اور نہ تمہیں بالکل بیکار مال کا حکم دیتے ہیں۔

نیز اس لئے کہ زکوۃ کا مدار جانبین کی رعایت پر ہے اور یہ درمیانی لینے میں ہے، اور درمیانی وہ ہے جو سب سے عمدہ سے کم اور سب سے گھٹیا سے اچھا ہو(۲)۔

ردی کے بدلہ عمدہ کی بیع:

۳- اکثر اہل علم کی رائے یہ ہے کہ اشیاء ربویہ میں برابر سرابر بیع کے جواز اور کمی و زیادتی کے ساتھ اس کے حرام ہونے میں عمدہ اور گھٹیا برابر ہیں اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "جيدها و رديئها سواء"(۳) (ان میں جید و ردی برابر ہیں) نیز اس لئے کہ وصف کے فرق کو عام طور پر فرق شمار نہیں کیا جاتا ہے اگر اس کا اعتبار کیا جاتا تو خرید و فروخت کا دروازہ ہی بند ہو جاتا، اس لئے کہ عوضین میں کچھ نہ کچھ تفاوت ضرور ہوتا ہے، اس لئے اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے(۱)۔

مسلم فیہ میں رداءت کا ذکر:

۴- حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور ایک قول میں شافعیہ سلم کے صحیح ہونے کے لئے مسلم فیہ میں عمدگی اور گھٹیا کے ذکر کرنے کو شرط قرار دیتے ہیں اس لئے کہ ان دونوں سے الگ الگ مقصد ہوا کرتا ہے اسی لئے ان کا ذکر نہ کرنا نزاع کا باعث ہو جاتا ہے(۲)۔

جن شرائط کے مکمل پائے جانے کے بغیر بیع سلم صحیح نہیں ہوتی ان کا ذکر کرتے ہوئے ابن قدامہ نے کہا ہے:

مسلم فیہ کو ان اوصاف کے ذکر سے متعین کیا جائے جن کے بدلنے سے عموماً قیمت بدل جاتی ہے، اس لئے کہ مسلم فیہ ذمہ میں ایک عوض ہے تو ثمن کی طرح وصف کے ذریعہ اس کا معلوم ہونا ضروری ہے، اور اس لئے بھی کہ مبیع کا معلوم ہونا شرط ہے جو یا تو دیکھ کر ہو سکتا ہے یا اوصاف بیان کر کے ہو سکتا ہے، اور یہاں دیکھنا ممکن نہیں ہے اس لئے اوصاف کا ذکر کرنا متعین ہے۔

---

(۱) حدیث: "ثلاث من فعلهن فقد طعم طعم الإيمان" کی روایت ابوداؤد (۲/۲۴۰، تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت عبداللہ بن معاویہ الغاضری سے کی ہے، المنذری نے مختصر السنن (۱۹۸/۲ شائع کردہ دارالمعرفہ) میں کہا کہ انہوں نے اس کی روایت انقطاع کے ساتھ کی ہے اور ابوالقاسم البغوی نے معجم الصحابہ میں اسے مسنداً ذکر کیا ہے نیز اسے ابوالقاسم طبرانی وغیرہ نے مسنداً ذکر کیا ہے اور وہ حدیث معجم الطبرانی الصغیر (۱/۳۴۴ طبع المکتب الإسلامی) میں مسنداً ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۳۳/۲، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۶۰۴/۱۔

(۳) حدیث: "جيدها ورديئها سواء" کو زیلعی نے نصب الرایہ (۳۷/۴ طبع المجلس العلمی) میں ذکر کیا ہے اور اسے غریب کہا ہے اور اس کا مفہوم ابوسعید کی

= حدیث کے اطلاق سے ماخوذ ہے، ابوسعید کی حدیث: "الذهب بالذهب، والفضة بالفضة... مثلا بمثل يدا بيد... الخ" جس کی روایت مسلم (۱۲۱۱/۳، طبع الحلبی) نے کی ہے، المجموع ۴۲۶/۵، ۴۲۸، المغنی ۶۰۱/۲، ۶۰۲۔

(۱) فتح القدیر ۱۵۱/۶ شائع کردہ داراحیاء التراث العربی، الزیلعی ۸۹/۴، المغنی ۱۰/۴، الشرح الصغیر ۶۳/۳، المجموع ۸۳/۱۰۔

(۲) بدائع الصنائع ۲۰۷/۵، الجوہرۃ النیرۃ ۲۶۶/۱، الاختیار ۳۴/۲، ۳۵، الشرح الصغیر ۲۷۸/۳، نہایۃ المحتاج ۲۰۸/۴ روضۃ الطالبین ۳۸/۴، المغنی ۳۱۰/۴۔

اوصاف کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ جن کا شرط ہونا متفق علیہ ہے، دوسرے وہ جن کا شرط ہونا مختلف فیہ ہے، متفق علیہ تین اوصاف ہیں: جنس، نوع اور عمدہ یا گھٹیا ہونا۔ ہر مسلم فیہ میں ان تینوں کا ہونا ضروری ہے[1]۔

شافعیہ کا اصح مذہب یہ ہے کہ مسلم فیہ میں عمدہ یا گھٹیا ہونے کا ذکر کرنا شرط نہیں، اور یہاں مطلق کو عرف کی وجہ سے عمدہ پر محمول کیا جائے گا[2]۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''سلم''۔

حوالہ میں عمدہ اور گھٹیا ہونے کا ذکر:

۵- مالکیہ، حنابلہ اور اصح مذہب کے مطابق شافعیہ حوالہ کے صحیح ہونے کے لئے دونوں دیون (محال بہ ومحال علیہ) میں جنس وقدر، فوری واجب الاداء یا ادھار ہونے میں صحیح وسالم اور ٹوٹے ہوئے ہونے، اور عمدہ اور گھٹیا ہونے کے اعتبار سے برابری کو شرط قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ حوالہ حق کو منتقل کرنا ہے تو اس کا منتقل ہونا اس کی صفت ہی کے اعتبار سے ہوگا[3] اور صفت سے مراد وہ ہے جس میں عمدہ یا گھٹیا ہونا اور صحیح وسالم یا ٹوٹا ہوا ہونا داخل ہو[4]۔

شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ: قلیل کے بدلہ کثیر پر، صحیح کے بدلہ ٹوٹے پر، عمدہ کا گھٹیا پر، ادھار کا معجّل پر، اور جس کی مدت بعید ہو اس کا اس پر جس کی مدت قریب ہو، حوالہ جائز ہے[5]۔

حنفیہ حوالہ کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط نہیں لگاتے کہ

(۱) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۳۱۰۔
(۲) روضۃ الطالبین ۴/ ۲۸، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۰۸۔
(۳) روضۃ الطالبین ۴/ ۱۳۱، تحفۃ المحتاج ۵/ ۲۳۰، المغنی ۴/ ۵۷۷، الکافی ۲/ ۲۱۹، الشرح الصغیر ۳/ ۴۲۶، الخرشی ۴/ ۲۳۴ طبع العامرۃ۔
(۴) تحفۃ المحتاج ۵/ ۲۳۰۔
(۵) روضۃ الطالبین ۴/ ۲۳۱۔

محال علیہ محیل کا مدیون ہو، اسی لئے ان کے نزدیک دونوں دیون محال بہ ومحال علیہ کے درمیان جنس یا قدر یا صفت کے لحاظ سے برابری شرط نہیں ہے[1]۔

تفصیل اصطلاح ''حوالہ'' میں دیکھئے۔

قرض میں عمدہ کے بدلہ گھٹیا لینا:

۶- قرض دہندہ پر قرض میں عمدہ کی جگہ گھٹیا لینا ضروری نہیں، اگر وہ بغیر کسی شرط کے مطلقا قرض دے اور اسے قدر وصفت کے اعتبار سے اس سے بہتر کی یا آپسی رضامندی ہی سے اس سے کمتر کی ادائیگی کی جائے تو یہ جائز ہے[2]۔

اس مسئلہ کی بعض صورتوں میں تفصیل اور فقہاء کا اختلاف ہے جس کے لئے اصطلاح ''قرض'' دیکھا جائے۔

(۱) مجلۃ الأحکام العدلیہ مادہ: (۶۸۶)۔
(۲) المغنی ۴/ ۳۵۶۔

ردّ

تعریف:

۱-"رد" لغت میں: رددت الشيء کا مصدر ہے، اس کا معنی کسی چیز کو روکنا اور پھیرنا ہے، اور رد الشئ کا معنی اس کو لوٹانا بھی ہے، حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے: "من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد"[1] (جس نے ایسا عمل کیا جس پر ہمارا عمل نہیں تو وہ رد ہے) یعنی اس کو اس پر لوٹا دیا جائے گا، اور یہ اس صورت میں ہے جب وہ عمل سنت کے خلاف ہو۔

جب کوئی کسی چیز کو قبول نہ کرے تو اس کے لئے ردّ عليه الشيء، اور کسی کو غلط قرار دیا جائے تو اس کے لئے ردّ فلاناً، منزل تک پہنچا دینے اور واپس کردینے کے لئے رده إلى منزله، اور جواب دینے کے لئے رد إليه جوابًا کہا جاتا ہے۔

اس کا اصطلاحی معنی فی الجملہ اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[2]۔

وراثت میں رد یہ ہے کہ: نسبی ذوی الفروض کے حصوں سے جو مال بچ جائے اور کسی دوسرے کا کوئی استحقاق نہ ہو تو ان کے حقوق کے بقدر اس مال کو انہیں پر لوٹا دیا جائے، دیکھئے: اصطلاح ''إرث''

(۱) حدیث: "من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد" کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۴۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) لسان العرب، القاموس المحیط، المصباح المنیر مادہ: (ردد)، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۲۱ طبع عیسی البابی الحلبی۔

(فقرہ ۶۳، ج ۳ ص ۹۹)۔

تقسیم بذریعہ رد اس تقسیم کو کہتے ہیں جس میں ایک شریک دوسرے کو مال مشترک کے علاوہ مال دینے کا محتاج ہو، جیسے مشترکہ زمین میں ایک طرف کنواں یا درخت ہو جس کی تقسیم نہ ہوسکتی ہو اور دوسری طرف کا حصہ باہر سے کچھ ملائے بغیر اس کے برابر نہ ہوسکے تو جو شخص اس حصہ کو لے گا جس میں کنواں یا درخت ہے وہ اس کنویں یا درخت کی قیمت کا حصہ ادا کرے گا[1]، اس کی تفصیل اصطلاح ''قسمة'' میں ہے۔

شرعی حکم:

۲-رد کا شرعی حکم مقامات کے اعتبار سے الگ الگ ہوتا ہے جو درج ذیل ہے:

عقود میں رد:

رد کے اسباب:

رد کے بہت سے اسباب ہیں جن میں سے چند درج ذیل ہیں:

۳-الف-استحقاق: اگر یہ ظاہر ہوجائے کہ فلاں چیز کا دوسرا حقدار ہے تو اسے اس کے مستحق پر لوٹا دینا واجب ہے خواہ وہ عقود میں ہو جیسے بیع اور ہبہ، یا جنایات میں ہو جیسے غصب اور چوری، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "على اليد ما أخذت حتى تؤدي"[2] (ہاتھ پر وہ چیز لازم ہے جو اس نے لی یہاں تک کہ وہ

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۳ طبع مصطفی البابی الحلبی ۱۹۰۸ء، أدب القضاء/ص ۵۲۷، طبع دوم دار الفکر ۱۹۸۲ء، تحقیق ڈاکٹر محمد الزحیلی۔

(۲) حدیث: "على اليد ما أخذت حتى تؤدي" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۸۲۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حسن بن سمرہ سے کیا ہے، ابن حجر نے اسے معلول قرار دیتے ہوئے کہا: حسن کا سمرہ سے سماع مختلف فیہ ہے،

اسے لوٹا دے)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''استحقاق'' (ج ۳ ص ۳۰۶) اور اصطلاح ''استرداد'' (فقرہ ۵، ج ۳ ص ۳۸۴) میں گذر چکی ہے۔

۴-ب- عقود غیر لازمہ کا فسخ: ان میں عدم لزوم خواہ ان کی اصل حقیقت کی وجہ سے ہو جیسے ودیعت وشرکت، یا ان میں خیار کی کسی نوع کے آ جانے کے سبب ہو جیسے بیع واجارہ، اس صورت میں طرفین میں سے ہر ایک کو یا جس کو خیار ہو فسخ کا حق ہوگا، اور جو بھی اس کے قبضہ میں ہوگا وہ اسے دوسرے فریق کو لوٹائے گا(۱)۔

۵-ج- عقد کا باطل ہونا: جب یہ معلوم ہو جائے کہ عقد باطل ہے تو متعاقدین میں سے ہر ایک پر اس چیز کا لوٹانا واجب ہو جاتا ہے جو اس نے دوسرے سے لی ہے، اس لئے کہ عقد باطل کا شرعاً نہ کوئی وجود ہوتا ہے اور نہ کوئی نتیجہ اس سے برآمد ہوتا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک عقد فاسد حق اللہ کی وجہ سے فسخ کا مستحق ہے، حالانکہ وہ قبضہ سے ملکیت کا فائدہ دیتا ہے، البتہ ملکیت غیر لازم ہوتی ہے، اور بیع فاسد میں فسخ کی صورت میں مبیع بائع کو اور ثمن مشتری کو واپس کرنا ضروری ہے(۲)۔ دیکھئے: ''استرداد''۔

۶-د- اقالہ: اس کا محل عقود لازمہ ہیں، اور اقالہ کا تقاضا یہ ہے کہ معاملہ کو اسی حالت پر لوٹا دیا جائے جس حالت پر پہلے سے تھا، یعنی مبیع بائع کو اور ثمن مشتری کو لوٹا دیا جائے(۳)، خواہ فقہاء اسے فسخ کہیں جیسے شافعیہ، حنابلہ اور محمد بن الحسن، خواہ متعاقدین اور غیر متعاقدین کے حق میں بیع سمجھیں جیسے مالکیہ، اور امام ابو یوسف کا مذہب ہے، اور خواہ ابوحنیفہ کے مذہب کے مطابق اسے عاقدین کے حق میں فسخ اور غیر عاقدین کے حق میں بیع کہا جائے، اس کی پوری تفصیل اصطلاح ''اقالہ'' (ج ۵ ص ۲۷۴) میں گذر چکی ہے۔

۷-ھ- مدت عقد کا ختم ہو جانا: جو عقود مدت کے ساتھ مقید ہوتے ہیں ان میں جب مدت عقد پوری ہو جائے تو جمہور فقہاء کے نزدیک مستاجر پر اپنا قبضہ اٹھا لینا لازم ہے، لوٹانا اس پر ضروری نہیں، امام احمد سے پوچھا گیا کہ اگر کوئی چوپایہ کرایہ پر یا بطور عاریت یا بطور ودیعت لے تو کیا اس پر یہ ضروری نہیں کہ اسے اس کو لوٹائے؟ تو امام احمد نے کہا: جو شخص کوئی چیز عاریۃً لے تو جہاں اس نے اسے لیا ہے وہیں اس کو لوٹانا اس پر لازم ہوگا، تو انھوں نے عاریت میں رد کو واجب قرار دیا ہے اور اجارہ وودیعت میں واجب قرار نہیں دیا، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اجارہ ایسا عقد ہے جو ضمان کا تقاضا نہیں کرتا اس لئے وہ اس کے لوٹا دینے اور اس کے خرچ کا بھی تقاضا نہیں کرتا جیسے ودیعت، اور عاریت اس سے الگ ہے، اس لئے کہ اس کا ضمان واجب ہے تو اسی طرح اس کو واپس کرنا بھی واجب ہوگا، اسی لئے جب اجارہ کی مدت ختم ہو جائے تو وہ سامان کرایہ دار کے قبضہ میں ودیعت کی طرح بطور امانت رہ جاتا ہے، اگر وہ بغیر کوتاہی کے تلف ہو جائے تو اس پر کوئی ضمان نہیں ہوگا۔

مدت اجارہ پوری ہونے کے بعد کرایہ پر لی ہوئی چیز کو لوٹانے میں شافعیہ کا اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں: مطالبہ سے پہلے لوٹانا لازم نہیں، اس لئے کہ وہ امانت ہے اس لئے ودیعت کی طرح طلب سے قبل اس کا لوٹانا ضروری نہیں، اور بعض کہتے ہیں: لوٹانا لازم ہے، اس لئے کہ اجارہ مکمل ہو جانے کے بعد اسے اس کو روکے رکھنے کی اجازت نہیں لہذا اس پر اسے لوٹانا لازم ہے جیسے کہ وہ عاریت جس

= التلخیص الحبیر (۳/ ۵۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ایسا ہی ہے۔

(۱) دیکھئے: الموسوعۃ الفقہیہ ۳/ ۲۸۳، فقرہ/ ۶، ۷۔

(۲) دیکھئے: الموسوعۃ الفقہیہ اصطلاح ''استرداد'' ج ۳/ ۲۸۵، فقرہ/ ۱۰، ۱۱، ۱۲۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۴۴ دار احیاء التراث العربی، البہجہ فی شرح التحفہ ۲/ ۱۴۶ طبع دوم مصطفی البابی الحلبی ۱۹۵۱ء، کشاف القناع ۳/ ۲۵۰ طبع عالم الکتب۔

کے لئے کوئی وقت مقرر ہو تو اس وقت کے پورا ہونے کے بعد اسے لوٹانا ضروری ہے، حاصل یہ کہ اگر ہم یہ کہیں کہ اس پر لوٹانا واجب نہیں ہے تو ودیعت کی طرح لوٹانے کا خرچ بھی اس پر لازم نہیں ہوگا، اور اگر ہم کہیں کہ لوٹانا اس پر واجب ہے تو عاریت کی طرح لوٹانے کا خرچ بھی اس پر لازم ہوگا(۱)۔

عقود میں رد کو ساقط کرنے والے امور:

عقود میں لوٹانا چند امور کی وجہ سے ساقط ہوجاتا ہے جن میں سے بعض یہ ہیں:

۸-الف-عقد کو صحیح کرنا: جمہور فقہاء عقد باطل اور عقد فاسد میں کوئی فرق نہیں کرتے ہیں، دونوں ان کے نزدیک ایک معنی میں ہیں، البتہ اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کہ اگر عقد باطل ہو تو وجہ فساد کے ختم ہونے سے صحیح ہوسکتا ہے یا نہیں؟ چنانچہ شافعیہ وحنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ وجہ فساد کے ختم ہونے سے وہ عقد صحیح نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ فاسد کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر عقد کو فاسد کرنے والی شرط حذف کردی جائے تو عقد فاسد صحیح ہوجائے گا، البتہ انہوں نے بعض شرائط کو اس سے مستثنی قرار دیا ہے کہ ان کے حذف کرنے کے باوجود عقد صحیح نہیں ہوسکتا جس کی تفصیل اصطلاح ''تصحیح'' (ج ۱۲ ص ۹۰، فقرہ ۱۱) میں گذر چکی ہے۔

حنفیہ عقد باطل اور عقد فاسد کے درمیان فرق کرتے ہیں، ان کے نزدیک وجہ فساد کے ختم ہونے سے عقد فاسد صحیح ہوجاتا ہے اور عقد باطل صحیح نہیں ہوتا، اور جب عقد فاسد صحیح ہوجائے تو اس میں لوٹانا بھی ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ اس صورت میں رد کا سبب ہی ختم ہوگیا(۱)۔

دیکھئے: اصطلاح ''تصحیح'' (ج ۱۲ ص ۹۰، فقرہ نمبر ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴)۔

۹-ب-تجدید عقد: یہ ان عقود میں ہوتا ہے جو مدت کے ساتھ مقید ہوں جیسے اجارہ، لہذا اگر عاقدین دوسری مدت کے لئے تجدید عقد کرلیں تو کرایہ پر لی ہوئی چیز کو لوٹانا دوسرے عقد کی وجہ سے ساقط ہوجائے گا، اور اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اس صورت میں رد کو لازم کرنے والی چیز یعنی مدت عقد کا پورا ہونا ختم ہوجائے گا۔

۱۰-ج-خیار کا ساقط ہونا: یہ خیار کے سبب لازم نہ ہونے والے عقود میں پایا جاتا ہے، لہذا خیار اگر کسی وجہ سے ساقط ہوجائے تو عقد لازم ہوجائے گا اور اس وقت لوٹانا ممنوع ہوجائے گا۔

اور خیارات بھی متعدد ہیں اور انہیں ساقط کرنے والے امور بھی متعدد ہیں لیکن ان میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے(۲) جس کی تفصیل اصطلاح ''خیار'' میں ہے۔

رد کے اقسام:

۱۱-حنفیہ کے نزدیک عیب کے سبب مبیع کو واپس کرنے کی دو قسمیں ہیں: قضا کے ذریعہ لوٹانا اور باہمی رضامندی سے لوٹانا۔

---

(۱) کشاف القناع ۴/ ۴۶، المہذب ۱/ ۴۰۸، المغنی ۵/ ۵۳۵، البدائع ۴/ ۲۰۵۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۷۸، طبع دوم دار الکتاب العربی ۱۹۸۲ء، شرح منح الجلیل ۲/ ۵۷۰ طبع مکتبۃ النجاح، شرح روض الطالب ۲/ ۳۷ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، مغنی المحتاج ۲/ ۴۰ طبع دار إحیاء التراث العربی، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۵۰ طبع عالم الکتب۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۲۶۷، ۲۶۸ طبع دار الکتاب العربی، القوانین الفقہیہ ۲۹۹ طبع دار العلم للملایین ۱۹۷۹ء، قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۱۹۵، ۱۹۶ طبع عیسی البابی الحلبی، کشاف القناع ۳/ ۲۰۵ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع عالم الکتب ۱۹۸۳ء، مطالب أولی النہی ۳/ ۹۱، ۹۴، ۹۷، ۹۹ شائع کردہ المکتب الاسلامی دمشق۔

ان دونوں قسموں کے درمیان فرق کا اثر اس مسئلہ میں ظاہر ہوگا کہ خریدار عیب والی مبیع کو تیسرے کو فروخت کردے پھر وہ عیب کی وجہ سے اسے لوٹا دے، لہذا اگر کوئی شخص کوئی چیز خریدے پھر اس کو فروخت کردے اور اقرار یا بینہ یا نکول کی بنیاد پر فیصلہ کے ذریعہ عیب کی وجہ سے لوٹائے تو اس کو حق ہوگا کہ اسے بائع اول کو لوٹا دے، اس لئے کہ یہ اصل ہی سے فسخ ہے تو ایسا ہوجائے گا جیسے بیع نہ ہوئی ہو۔

اور اگر باہمی رضامندی سے اس کو قبول کرے گا تو اس کو بائع اول پر لوٹانے کا حق نہیں ہوگا۔

تو حنفیہ بذریعہ قضاء لوٹانے کو فسخ اور باہمی رضامندی سے لوٹانے کو بائع اول کے حق میں بیع جدید اور مشتری اول و مشتری ثانی کے حق میں فسخ مانتے ہیں۔

جمہور (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) بذریعہ قضاء اور بذریعہ باہمی رضامندی لوٹانے کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتے ہیں، ان کے نزدیک یہ دونوں ہی عقد کو اس کی اصل سے ختم کردیتے ہیں[1]۔

اسی طرح مبیع کو لوٹانے کی بھی دو قسمیں ہیں: رد جبری اور رد اختیاری، رد جبری جیسے مبیع کو بسبب عیب لوٹانا، اور رد اختیاری جیسے اقالہ[2]۔

پابندی لگائے گئے شخص کا مال کا لوٹانا:

۱۲ – جب مجور علیہ بالغ ہوجائے اور وہ رشید (سمجھدار) ہو تو اس کے ولی پر لازم ہے کہ اس کا مال اس کے سپرد کردے[1]، اس لئے کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: "**وَابْتَلُوا الْيَتَامٰى حَتّٰى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ**"[2] (اور یتیموں کی جانچ کرتے رہو یہاں تک کہ وہ عمر نکاح کو پہنچ جائیں تو اگر تم ان میں ہوشیاری دیکھ لو تو ان کے حوالہ ان کا مال کردو)۔

اس کی تفصیل اصطلاح "رشد" اور "حجر" میں ہے۔

سلام کا جواب دینا:

۱۳ – عام حالات میں فقہاء کے نزدیک سلام کا جواب دینا واجب ہے، ابن عابدین کہتے ہیں: "شرح الشرعۃ" میں ہے: جاننا چاہئے کہ فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ سلام کرنا سنت ہے اور اس کا دوسرے کو سنانا مستحب ہے، اور اس کا جواب دینا فرض کفایہ ہے، اور جواب کا سنانا واجب ہے کہ اگر سلام کرنے والا جواب نہ سن سکے تو سلام سننے والے سے یہ فرضیت ساقط نہ ہوگی، یہاں تک کہ ایک قول ہے: اگر سلام کرنے والا بہرا ہو تو جواب دینے والے پر اس طرح ہونٹوں کو حرکت دینا اور اسے دکھا دینا واجب ہے کہ اگر وہ بہرا نہ ہوتا تو وہ ضرور سن لیتا، شیخ عمیرہ کہتے ہیں: سلام کا جواب دینا اللہ تعالی کا حق ہے[3]۔

اس کی تفصیلات اصطلاح "سلام" میں ہیں۔

شہادت رد کرنا:

۱۴ – شہادت کو رد کرنے میں اصل تہمت ہے یعنی شہادت کے صحیح

---

(۱) شرح فتح القدیر ۵/ ۱۶۷ طبع دار صادر، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۲۵ طبع دار الفکر، القوانین الفقہیہ / ۲۹۲ طبع دار العلم للملایین ۱۹۷۹ء، مغنی المحتاج ۲/ ۵۶ طبع مصطفی البابی الحلبی ۱۹۰۸ء، کشاف القناع ۳/ ۲۲۲ طبع عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۴/ ۵۶ طبع مصطفی البابی الحلبی ۱۹۶۷ء، حاشیۃ الجمل ۳/ ۱۴۶ طبع دار إحیاء التراث العربی۔

---

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ ۳/ ۲۸۹، فقرہ/ ۱۷۔

(۲) سورۂ نساء/ ۶۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶۵ طبع دار إحیاء التراث العربی، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۷۱ طبع دار الفکر، مواہب الجلیل ۳/ ۳۴۸ طبع دار الفکر، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۲۱۵ طبع عیسی البابی الحلبی۔

ہونے میں شک وشبہ کا ہونا، اس لئے کہ شہادت ایک ایسی خبر کا نام ہے جس میں صدق وکذب دونوں کا احتمال ہوتا ہے، اور جب اس میں صدق کا پہلو راجح ہو تب ہی وہ حجت ہوتی ہے، جبکہ تہمت کی صورت میں وہ راجح نہیں ہوتی۔

تہمت بسا اوقات ایسے معنی کی وجہ سے ہوتی ہے جو شاہد کی ذات ہی میں ہوتا ہے جیسے فسق، اس لئے کہ جو شخص جھوٹ کے علاوہ دوسرے حرام امور سے نہیں بچتا تو وہ جھوٹ سے بھی نہیں بچے گا، اس لئے وہ جھوٹ میں متہم ہوگا، اور کبھی کسی ایسے معنی کی وجہ سے ہوتی ہے جو مشہود لہ کی ذات میں ہوتا ہے، یعنی ایسی رشتہ داری ہو جس کی وجہ سے مشہود علیہ پر مشہود لہ کو ترجیح دینے کی تہمت آئے جیسے اولاد ہونے کی قرابت، اور کبھی کبھی تہمت اس لئے ہوتی ہے کہ گواہ میں تمیز کی صلاحیت نہیں ہے جیسے نابینا ہونا جو شہادت میں غلطی کی تہمت کا سبب ہو، اور کبھی اس لئے تہمت ہوتی ہے کہ شارع نے اس کی سچائی کی جو علامت بتائی ہے اس سے خالی ہو جیسے محدود فی القذف[1]، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَإِنْ لَّمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ فَأُوْلٰئِكَ عِنْدَ اللّٰهِ هُمُ الْكَاذِبُوْنَ"[2] (سو جب یہ لوگ گواہ نہیں لائے تو بس یہ اللہ کے نزدیک جھوٹے ہی ہیں)۔

اس کی تفصیل اصطلاح "شہادۃ" میں ہے۔

قسم کا لوٹانا:

۱۵- اگر مدعا علیہ پر یمین واجب ہو جائے اور وہ قسم نہ کھائے، اور قاضی اس کے ناکل (قسم سے انکار کرنے والا) ہونے کا فیصلہ کردے، تو اس صورت میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، بعض کا قول یہ ہے کہ نکول کے سبب قاضی حق کا فیصلہ کردے گا، اور بعض یہ کہتے ہیں کہ یمین کو مدعی پر لوٹا دے گا، اگر وہ قسم کھالے تو اس کے حق میں فیصلہ کردے گا[1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح قضاء"، "اثبات"، "أیمان" اور "نکول" میں ہے۔

دوسرے کا مال واپس کرنا:

۱۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر کوئی غیر شرعی طریقہ پر کسی کا مال لے لے مثلاً غصب کرلے تو اس پر واجب ہے کہ اسے فوراً ہی اس کے مالک کو واپس کردے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "على اليد ما أخذت حتى تؤدي"[2] (ہاتھ پر وہ چیز لازم ہے جو اس نے لی یہاں تک کہ وہ اسے لوٹا دے)، نیز اس لئے کہ ظلماً لی ہوئی چیز سے فوری طور پر چھٹکارا حاصل کرلینا واجب ہے، اس لئے کہ اس کا اس کے قبضہ میں باقی رہنا ایک دوسرا ظلم ہے، اسی طرح اگر چوری کا مال موجود ہو تو اس کا بعینہ لوٹانا چور پر واجب ہے۔ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

اگر وہ ہلاک ہو جائے یا ہلاک کردیا جائے اور وہ مثلی ہو تو اس کا مثل ورنہ اس کی قیمت کا لوٹانا واجب ہوگا خواہ ہاتھ کاٹا جائے یا نہ کاٹا جائے، یہ شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے، حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ

---

(۱) شرح العنایۃ علی الہدایہ بہامش شرح فتح القدیر ۶/ ۴۷۳ طبع دار إحیاء التراث العربی، القوانین الفقہیہ ۶/ ۳۳۳ طبع دار العلم للملایین ۱۹۷۹ء، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۱۸ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع عیسی البابی الحلبی، کشاف القناع ۶/ ۴۱۶ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع عالم الکتب۔

(۲) سورۂ نور ر ۱۳۔

(۱) أدب القضاء رص ۲۱۸ اور اس کے بعد کے صفحات، ۲۲۳، طبع دوم دار الفکر ۱۹۸۲ء، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۵۴ طبع اول دار الکتب العلمیہ، حاشیۃ الجمل ۵/ ۴۲۵ طبع دار إحیاء التراث العربی، نیل المآرب ۲/ ۴۵۶، المغنی ۹/ ۲۳۵، البدائع ۶/ ۲۳۰۔

(۲) حدیث: "على اليد ما أخذت......" کی تخریج فقرہ ر ۳ میں گذر چکی ہے۔

اگر چوری میں ہاتھ کاٹا جائے اور مال ہلاک ہوگیا ہوتو اس صورت میں ضمان نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان کے نزدیک قطع ید اور تاوان جمع نہ ہوں گے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: **"لا يغرم صاحب سرقة إذا أقيم عليه الحد"**[(۱)] (چور پر جب حد جاری کردی جائے تو اس پر تاوان نہیں)۔ اور بزار کی روایت میں ہے: **"لا يضمن السارق سرقته بعد إقامة الحد"**[(۲)] (حد جاری کئے جانے کے بعد چور اپنی چوری کا ضامن نہیں ہوتا)، اور ایک روایت میں ہے: **"لا غرم على السارق بعد قطع يمينه"**[(۳)] (چور پر اس کا دایاں ہاتھ کاٹنے کے بعد کوئی تاوان نہیں ہے)، نیز اس لئے کہ ضمان کا واجب ہونا ہاتھ کاٹنے کے منافی ہے کیونکہ اگر اسے اس کا ضامن بنادیا جائے تو وہ اس کا مالک ہوجائے گا، اور یہ ملکیت اس کے لینے کے وقت کی طرف منسوب ہوگی، اور یہ ظاہر ہوگا کہ اس نے اپنی ہی ملکیت کو لیا ہے تو شبہ کی وجہ سے حد ختم ہوجائے گی، اور جو چیز اس کے ختم ہونے کا سبب ہو وہ خود بھی ختم ہوجائے گی۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ ہاتھ کاٹنے کے دن اگر وہ مالدار ہوتو مال کی قیمت کا ضامن ہوگا، اور اگر تنگدست ہوتو اس پر کوئی ضمان و تاوان نہ ہوگا[(۴)]۔

---

(۱) حدیث: "لا يغرم صاحب سرقة إذا أقيم عليه الحد" کی روایت نسائی (۸/ ۹۳ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ سے کی ہے، اور نسائی نے کہا: یہ مرسل ہے اور ثابت نہیں ہے۔

(۲) حدیث: "لايضمن السارق سرقته بعد إقامة الحد" کی روایت بزار نے کی ہے جیسا کہ نصب الرایہ (۳/ ۳۷۵ طبع المجلس العلمی) میں ہے، زیلعی نے ابن القطان سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اسے مرسل ہونے کی وجہ سے معلول کہا ہے جیسے کہ ماسبق میں نسائی کے حوالہ سے بھی گذر چکا، مزید یہ بھی کہا کہ عبدالرحمن بن عوف سے روایت کرنے والا مجہول ہے۔

(۳) حدیث: "لا غرم على السارق بعد قطع يمينه" کی روایت دارقطنی (۳/ ۱۸۲ طبع دارالمحاسن) نے سابقہ روایت کی اسناد کے ساتھ کی ہے۔

(۴) شرح فتح القدیر ۵/ ۱۶۸، ۱۶۹ طبع دار إحیاء التراث العربی، حاشیہ ابن عابدین

اسی طرح اگر شرعی طریقہ سے دوسرے کا مال لے اور کوئی ایسا سبب پایا جائے جس کی وجہ سے لوٹانا واجب ہو تو اس کا واپس کردینا واجب ہوگا، جیسے مالک کے آجانے پر لقطہ کا اور مطالبہ کے وقت ودیعت و عاریت کا واپس کرنا[(۱)]۔

مؤنۃ الرد[(۲)] (لوٹانے کا خرچ):

۱۷ - عقد فاسد کا حکم اسے فسخ کردینا اور مبیع بائع کو اور ثمن مشتری کو لوٹا دینا ہے، اور مبیع کے لوٹانے کا خرچ مشتری کے ذمہ ہوگا، اس لئے کہ اگر مبیع کو لوٹانا واجب ہو تو اس کا خرچ بھی اسی پر واجب ہوگا جس پر مبیع کا لوٹانا واجب ہوا اور وہ مشتری ہے[(۳)]۔

فقہاء نے صراحت کی ہے کہ عاریت کو واپس کرنے کا خرچ عاریت پر لینے والے پر ہوگا[(۴)]، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: **"على اليد ما أخذت حتى تؤدي"**[(۵)] (ہاتھ پر وہ چیز

= ۳/ ۲۱۰، ۵/ ۱۱۴ طبع دار إحیاء التراث العربی، القوانین الفقہیہ/ ۳۵۸، ۳۹۰ طبع دار العلم للملایین ۱۹۷۹ء، قلیوبی و عمیرہ ۳/ ۲۸، ۴/ ۱۹۸ طبع عیسی البابی الحلبی، کشاف القناع ۴/ ۸۷، ۶/ ۱۴۹ طبع عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۹۴ طبع دار إحیاء التراث العربی، القوانین الفقہیہ/ ۳۷۱ طبع دار العلم للملایین ۱۹۷۹ء، قلیوبی و عمیرہ ۳/ ۲۰، ۱۲۲، ۱۸۱ طبع عیسی البابی الحلبی، کشاف القناع ۴/ ۶۵، ۲۰۹ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

(۲) مؤنة: اسم لما يتحمله الإنسان من ثقل النفقة (نفقہ کا بوجھ جسے انسان برداشت کرتا ہے) (التعریفات للجرجانی رص ۳۰۳)۔

(۳) روضۃ الطالبین ۳/ ۴۰۸ طبع المکتب الإسلامی، حاشیۃ الجمل ۳/ ۸۴ طبع دار إحیاء التراث العربی، المغنی ۴/ ۲۵۳ مطبوعات رئاسۃ إدارات البحوث العلمیہ ریاض ۱۹۸۱ء، القوانین الفقہیہ/ ۲۸۶ طبع دار العلم للملایین ۱۹۷۹ء۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵۰۵ طبع دار إحیاء التراث العربی، مواہب الجلیل ۵/ ۲۷۳ طبع دوم دار الفکر ۱۹۷۸ء، قلیوبی و عمیرہ ۳/ ۲۰ طبع عیسی البابی الحلبی، کشاف القناع ۴/ ۷۳ طبع عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

(۵) حدیث: "على اليد ما أخذت حتى تؤدي" کی تخریج فقرہ/ ۳ میں گذر چکی۔

لازم ہے جو اس نے لی یہاں تک کہ اسے لوٹا دے)۔

فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ شی مغصوب کو واپس کرنے کا خرچ غاصب پر ہوگا جس کی دلیل سابقہ حدیث ہے، اور ایک دوسری حدیث بھی ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لایأخذن أحدکم متاع صاحبه لعبا جادا، وإذا أخذ أحدکم عصا أخیه فلیرددها علیه**"[۱] (تم میں سے کوئی اپنے ساتھی کا سامان ہرگز نہ لے، نہ مزاقاً و تفریحاً نہ حقیقۃً اور اگر تم میں سے کوئی اپنے بھائی کا عصا لے لے تو چاہئے کہ وہ اسے اس کو لوٹا دے)، نیز اس لئے کہ لوٹانے کے لئے خرچ ضروری ہے، لہذا جب اس پر لوٹانا واجب ہے تو عاریت کی طرح لوٹانے میں جو خرچہ ضروری ہے وہ بھی اسی پر واجب ہوگا[۲]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "مؤنۃ" میں ہے۔

---

(۱) حدیث: "**لا یأخذن أحدکم متاع أخیه......**" کی روایت احمد (۴/ ۲۲۱ طبع المیمنیہ) نے یزید بن سائب سے کی ہے، اور بیہقی نے اس کو حسن قرار دیا ہے جیسا کہ التلخیص الحبیر (۳/ ۴۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۱۴۸ طبع دار الکتاب العربی ۱۹۸۲ء، البہجۃ فی شرح التحفۃ ۲/ ۳۴۵ طبع دوم مصطفیٰ البابی الحلبی ۱۹۵۱ء، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۰۵ طبع مصطفیٰ البابی الحلبی ۱۹۶۷ء، کشاف القناع ۴/ ۷۸ طبع عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

رِدّۃ

تعریف:

۱- لغت میں "ردۃ" کسی چیز سے رجوع کرنا ہے، اسی سے "**الردۃ عن الإسلام**" ہے۔

اہل عرب بولتے ہیں: "**ارتد عنه ارتدادا**" یعنی پھر جانا، اس کا اسم ردۃ ہے، اور **الردۃ عن الاسلام**: اسلام سے پھر جانا ہے، اگر کوئی شخص اسلام کے بعد کفر اختیار کرے تو اس کے لئے "**ارتد فلان عن دینه**" بولا جاتا ہے[۱]۔

اصطلاح میں مسلم کا صریح کلام کے ذریعہ، یا کسی ایسے لفظ کے ذریعہ جو کفر کا تقاضہ کرتا ہو، یا کسی ایسے فعل کے ذریعہ جو کفر کو متضمن ہو کافر ہو جانا "ردۃ" کہلاتا ہے[۲]۔

مرتد ہونے کے شرائط:

۲- بلوغ، عقل اور اختیار کے شرائط کے بغیر مسلمان مرتد نہیں ہوتا[۳]۔

---

(۱) الجمہرہ، لسان العرب، الصحاح، تاج العروس، متن اللغۃ، المعجم الوسیط۔

(۲) تحفۃ الفقہاء ۷/ ۱۳۴، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۷۴، حاشیۃ الباجوری ۲/ ۳۲۸، منح الجلیل ۴/ ۴۶۱، شرح الخرشی المالکی ۸/ ۶۲، ہدایۃ الراغب ۷/ ۴۳، المغنی لابن قدامہ الحنبلی ۸/ ۵۴۰، منتہی الإرادات لابن النجار ۲/ ۴۹۸۔

(۳) البدائع ۷/ ۱۳۴، المہذب ۲/ ۲۲۲، فیض الإلٰہ المالک ۲/ ۳۰۵، الفروع ۲/ ۱۶۰۔

بچہ کا مرتد ہونا:

۳-امام ابو یوسف اور امام شافعی کے نزدیک بچہ کے مرتد ہونے کا کوئی اعتبار نہیں، امام ابوحنیفہ سے بھی قیاس کے تقاضے کے مطابق ایک روایت یہی ہے، اور امام احمد کا بھی ایک قول ہے (۱)۔

امام ابوحنیفہ کی دوسری روایت اور امام محمد کا مسلک یہ ہے کہ استحساناً بچہ کے مرتد ہونے کا حکم لگایا جائے گا (۲)، یہی مالکیہ کا مذہب ہے اور یہی امام احمد کا مشہور قول ہے (۳)۔

مرتد کو بالغ ہونے سے قبل قتل نہیں کیا جائے گا:

۴-بچہ کے ارتداد کو معتبر ماننے والے حضرات کا مذہب یہ ہے کہ بالغ ہونے سے پہلے اسے قتل نہیں کیا جائے گا (۴)۔

امام شافعی فرماتے ہیں: اگر بچہ مرتد ہوجائے تو اسے بالغ ہونے کے بعد بھی قتل نہیں کیا جائے گا، ''الأم'' میں ہے: جو شخص بالغ ہونے سے پہلے ایمان کا اقرار کرے خواہ وہ عاقل ہی ہو، پھر وہ بلوغ سے پہلے یا اس کے بعد مرتد ہوجائے اور بلوغ کے بعد توبہ نہ کرے تو اسے قتل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کا ایمان بالغ ہونے کی حالت میں نہیں ہوا، البتہ اسے ایمان لانے کا حکم دیا جائے گا، اور بغیر قتل کے اس کے ایمان لانے کی کوشش کی جائے گی (۵)۔

---

(۱) المبسوط ۱۰/۱۲۲، ابن عابدین ۴/۲۵۷، رحمۃ الأمہ رص ۲۹۶، المغنی لابن قدامہ ۸/۵۵۱، الانصاف ۱۰/۳۲۹۔

(۲) المبسوط ۱۰/۱۲۲ (استحساناً اس کے مرتد ہونے کا حکم ارتداد کی علت کے پائے جانے کی وجہ سے لگایا جائے گا، اس کا حکم جاری کرنے کے لئے نہیں)، نیز اس کے لئے کشف الأسرار للبزدوی ۴/۱۷ ۱۳ ملاحظہ کی جائے۔

(۳) المغنی ۸/۵۵۱، الإنصاف ۱۰/۳۲۹، جواہر الإکلیل ۱/۲۱، ۱۱۶۔

(۴) المبسوط ۱۰/۱۲۲، التحفہ ۴/۵۳۰، البدائع ۷/۱۳۵، الہدایہ ۲/۱۲۶، ابن عابدین ۴/۲۵۷، الانصاف ۱۰/۳۲۰، منار السبیل ۲/۴۰۷، المغنی ۸/۵۵۱۔

(۵) الأم ۶/۱۴۹۔

مجنون کا مرتد ہونا:

۵-اس بات پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مجنون کا مسلمان ہونا یا مرتد ہونا صحیح نہیں ہے (۱)۔

اسی کا نتیجہ ہے کہ اس پر احکام اسلام تمام کے تمام باقی رہتے ہیں (۲)۔

لیکن اگر اسے کبھی جنون طاری ہوتا ہو اور کبھی وہ ٹھیک ہوجاتا ہو تو اگر اس کا ارتداد ٹھیک ہونے کی حالت میں ہو تو وہ مرتد ہوجائے گا، اور اگر جنون کی حالت میں ہو تو مرتد نہ ہوگا، جیسا کہ کاسانی نے اس کو نقل کیا ہے (۳)۔

نشہ میں مبتلا شخص کا مرتد ہونا:

۶-حنفیہ کا مذہب اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ نشہ میں مبتلا شخص کی ردت معتبر نہیں، ان کی دلیل یہ ہے کہ مرتد ہونے کی بنیاد اعتقاد پر ہے اور نشہ میں مبتلا شخص جو کہتا ہے اس کا اعتقاد نہیں رکھتا (۴)۔

امام احمد کی اظہر روایت اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ سکران کا مرتد ہونا معتبر ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ صحابہؓ نے سکران پر حد قذف جاری کی، نیز اس کی طلاق واقع ہوجاتی ہے تو اس کا مرتد ہونا بھی معتبر ہوگا، نیز یہ کہ وہ مکلّف ہے، اور اس کی عقل بالکلیہ زائل نہیں ہوتی، لہذا وہ سونے والے یا مجنون کے مقابلہ میں اونگھنے والے کے زیادہ

---

(۱) البدائع ۷/۱۳۴، الإقناع ۴/۳۰۱، الکافی لابن قدامہ ۳/۱۵۵، المہذب ۲/۲۲۲، الأم ۶/۱۴۸، الشامل ۲/۱۵۹، ۶/۱۰۲، القلیوبی وعمیرہ ۴/۱۷۶۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) البدائع ۷/۱۳۴۔

(۴) المبسوط ۱۰/۱۲۳، تحفۃ الفقہاء ۴/۵۳۲، البدائع ۷/۱۳۴، ابن عابدین ۴/۲۲۴، المہذب ۲/۲۲۲، القلیوبی ۴/۱۷۶۔

مشابہ ہوگا(۱)۔

مرتد ہونے پر مجبور کیا جانا:

۷-اکراہ: اس فعل کا نام ہے جسے انسان دوسرے کے ساتھ کرتا ہے اوراس سے اس کی رضامندی ختم ہوجاتی ہے، یا اس سے اس کا اختیار ختم ہوجاتا ہے، البتہ اس کی اہلیت ختم نہیں ہوتی یا اس سے خطاب شارع ساقط نہیں ہوتا(۲)۔

اکراہ کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم وہ ہے جس میں فطری طور پر اضطرار اور مجبوری پیدا ہوجائے، جیسے قتل یا کسی عضو کے کاٹنے یا ایسی پٹائی کے ذریعہ اکراہ جس میں جان یا کسی عضو کے تلف ہونے کا خوف ہو، خواہ پٹائی کم ہو یا زیادہ ہو، اس قسم کو اکراہ تام کہتے ہیں۔

دوسری قسم وہ ہے جس میں اضطرار و مجبوری پیدا نہ ہو، جیسے قید کرنا، بیڑی ڈالنا یا ایسی پٹائی جس سے جان یا کسی عضو کے تلف ہونے کا خوف نہ ہو، اس قسم کو اکراہ ناقص کہتے ہیں (۳)۔

۸-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جس کو کفر پر مجبور کیا جائے اور وہ کلمۂ کفر کہہ دے تو وہ کافر نہ ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهٖ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ وَلٰكِنْ مَّنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللّٰهِ**"(۴) (جو کوئی اللہ سے اپنے ایمان (لانے) کے بعد کفر کرے بجز اس صورت کے کہ اس پر زبردستی کی جائے درانحالیکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو (تو وہ تو مستثنی ہے) لیکن جس کا سینہ کفر ہی سے

(۱) الإنصاف ۱۰/۱/۳۳۱، المغنی ۸/ ۵۶۳، الأم ۶/ ۱۴۸، الشامل ۶/ ۱۰۲، القلیوبی ۶/۱۷۶۔

(۲) المبسوط ۲۴/ ۳۸، البدائع ۷/ ۱۷۵، مرآۃ الاصول رص ۳۵۹۔

(۳) البدائع ۷/ ۱۷۰، المجلۃ (مادہ: ۹۴۹)۔

(۴) سورۂ نحل/ ۱۰۶۔

کھل جائے تو ایسے لوگوں پر اللہ کا غضب ہوگا)۔

عمار بن یاسرؓ سے جو نقل کیا گیا ہے کہ مشرکین نے ان پر اکراہ کیا تو وہ نبی ﷺ کے پاس تشریف لائے تو آپ ﷺ نے ان سے فرمایا: "**إن عادوا فعد**"(۱) (اگر وہ دوبارہ ایسی زیادتی کریں تو تم اسی طرح رہائی حاصل کرسکتے ہو)، یہ اکراہ تام کے بارے میں ہے(۲)۔

۹-اگر کسی کو اسلام پر مجبور کیا گیا اور وہ اسلام لے آئے پھر مرتد ہوجائے، اور مرتد ہونے سے پہلے اس کی طرف سے کوئی ایسی چیز نہ پائی جائے جس سے معلوم ہو کہ اس نے بخوشی اسلام قبول کیا ہے، مثلاً وہ اکراہ کے ختم ہونے کے بعد بھی اسلام پر ثابت قدم رہے، تو اگر وہ ان لوگوں میں سے ہو جن کو اسلام لانے پر مجبور کرنا جائز نہیں (جیسے ذمی اور مستامن) تو اسے مرتد نہیں سمجھا جائے گا، اور اس کا قتل اور اسے اسلام پر مجبور کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ ابتداء میں ہی اس کا اسلام صحیح نہیں ہوا۔

اور جس کو اسلام لانے پر مجبور کیا جائے اگر وہ ان لوگوں میں سے ہو جن کو مجبور کرنا جائز ہے جیسے حربی اور مرتد، تو اس کے اسلام سے پھرنے پر اسے مرتد قرار دیا جائے گا، اور اس پر مرتدین کے احکام جاری ہوں گے(۳)۔

(۱) حدیث: "**إن عادوا فعد**" کی روایت ابن سعد (۳/ ۲۱۹ طبع دار صادر) نے حضرت محمد بن عمارؓ سے مرسلاً کی ہے۔

(۲) المبسوط ۱۰/ ۶۲۳، ابن عابدین ۴/ ۲۲۴، الأم ۶/ ۶۵۲ الشامل ۶/ ۱۴۸ شرح الأنصاری ۴/ ۲۴۹ منح الجلیل ۴/ ۴۰۷، المغنی ۸/ ۵۶۱، الإقناع ۴/ ۳۰۶۔

(۳) المبسوط ۱۰/ ۱۲۳، البدائع ۷/ ۱۱۰، ۱۱۱، ابن عابدین ۴/ ۲۴۶، مواہب الجلیل ۸/ ۲۸۲، الزرقانی ۸/ ۶۸، الشامل ۶/ ۶۴۸، المغنی ۸/ ۵۶۰، الإقناع ۴/ ۳۰۴، کشاف القناع ۶/ ۱۸۰ طبع الریاض۔

کن چیزوں سے ارتداد واقع ہوتا ہے:

١٠ - وہ امور جن سے ارتداد واقع ہوجاتا ہے ان کی چار قسمیں ہیں:

الف - ارتداد اعتقادی۔

ب - ارتداد قولی۔

ج - ارتداد فعلی۔

د - ترک کی وجہ سے ارتداد۔

ان اقسام میں تداخل بھی ہوجاتا ہے، جو شخص کسی چیز کا اعتقاد رکھتا ہے وہ قول یا فعل یا ترک کے ذریعہ اس کی تعبیر کرتا ہے۔

وہ اعتقاد جس کی وجہ سے آدمی مرتد ہوجاتا ہے:

١١ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص اللہ تعالی کے ساتھ کسی کو شریک کرے یا اس کا انکار کرے، یا اس کی صفات میں سے کسی ثابت شدہ صفت کا انکار کردے، یا اللہ تعالی کے لئے اولاد کو ثابت کرے تو وہ مرتد اور کافر ہوگا[١]۔

یہی حکم اس شخص کا ہے جو عالم کے قدیم ہونے یا اس کے بقا کا قائل ہو، یا اس میں شک کرے[٢]، ان کی دلیل اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "كُلُّ شَيءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجهَهُ"[٣] (ہر شئ فنا ہونے والی ہے بجز اس کی ذات کے)۔

ابن دقیق العید کہتے ہیں:...... اس لئے کہ حدوث عالم ان امور میں سے ہے جن پر صاحب شریعت سے نقل میں تواتر و اجماع ہے، اس

(١) ابن عابدین ۴ / ۲۲۳، القلیوبی وعمیرہ ۴ / ۱۷۴، الشامل ۲ / ۱۷، منح الجلیل ۴ / ۴۶۱، الدسوقی ۴ / ۳۰۲، الإقناع ۴ / ۲۹۷، الإنصاف ۱۰ / ۳۲۶، المغنی ۸ / ۵۶۵۔

(٢) منح الجلیل ۴ / ۴۶۲، الشامل ۲ / ۱۰۲، کفایۃ الأخیار ۲ / ۲۰۲، العدہ ۴ / ۳۰۰۔

(٣) سورۂ قصص / ۸۸۔

لئے حدوث عالم کا منکر نقل متواتر کی مخالفت کے سبب کافر ہوگا[١]۔

١٢ - جو شخص پورے قرآن یا اس کے بعض حصہ کا انکار کرے اس کو کافر قرار دیا جائے گا[٢] خواہ ایک ہی کلمہ کا انکار کرے، اور بعض کا قول ہے: ایک حرف کے انکار سے بھی کفر لازم آتا ہے[٣]، اسی طرح جو شخص اس میں تناقض اور اختلاف کا اعتقاد رکھے، یا اس کے معجز ہونے میں شک کرے اور اس کے مثل لانے پر قدرت کا اعتقاد رکھے، یا اس کا احترام ترک کردے[٤]، یا اس میں زیادتی کا اعتقاد رکھے وہ کافر ہوجائے گا[٥]۔

البتہ قرآن کی تفسیر و تاویل کے منکر اور اس کا رد کرنے والے کی تکفیر نہیں کی جائے، اس لئے کہ یہ امر اجتہادی ہے جو آدمی کا کام ہے۔

ابن قدامہ نے صراحت کی ہے کہ معصوم لوگوں کے خون اور ان کے اموال کو حلال سمجھنا اگر (خوارج کے عمل کی طرح) تاویل قرآن کے سبب ہو تو اس کے مرتکب کی تکفیر نہیں کی جائے گی[٦]۔ اور غالباً اس کا سبب یہ ہے کہ یہاں حلال سمجھنا خطاء اجتہادی کی وجہ سے ہے اس لئے اس کے مرتکب کی تکفیر نہیں کی جائے گی۔

١٣ - جو شخص نبی ﷺ کی لائی ہوئی چیزوں میں سے کسی میں نبی ﷺ کے جھوٹے ہونے کا اعتقاد رکھے، اور جو شخص ایسی چیز کے حلال ہونے کا اعتقاد رکھے جس کی حرمت پر اجماع ہو جیسے زنا

(١) العدہ ۴ / ۳۰۰، ابن عابدین ۴ / ۲۲۳، الإقناع ۴ / ۲۹۷، الإنصاف ۱۰ / ۳۲۷، الفروع ۲ / ۱۵۹، منار السبیل ۲ / ۴۰۴۔

(٢) ابن عابدین ۴ / ۲۲۴، ۲۳۰، المغنی ۸ / ۵۴۸، الإقناع ۴ / ۲۹۷، فتاوی السبکی ۲ / ۵۷۷۔

(٣) الإعلام بقواطع الإسلام ۲ / ۴۲، إقامۃ البرہان / ص ۱۳۹۔

(٤) ابن عابدین ۴ / ۲۲۲۔

(٥) الفروع ۲ / ۱۵۹، الإقناع ۴ / ۲۹۷، الآداب ۲ / ۲۹۸۔

(٦) المغنی ۸ / ۵۴۸۔

اور شراب پینا، یا ضروریات دین میں سے کسی کا انکار کرے وہ بھی مرتد سمجھا جائے گا[۱]۔

اللہ تعالیٰ کو برا بھلا کہنے کا حکم:

۱۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ کو برا بھلا کہنے والا کافر ہے، خواہ مزاحاً کہے یا حقیقتاً یا استہزاءً[۲]۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُوْلُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوْضُ وَ نَلْعَبُ قُلْ أَبِاللّٰهِ وَآيَاتِهِ وَ رَسُوْلِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِؤُوْنَ، لَا تَعْتَذِرُوْا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيْمَانِكُمْ"[۳] (اور اگر آپ ان سے سوال کیجئے تو کہہ دیں گے کہ ہم تو محض مشغلہ اور خوش طبعی کر رہے تھے، آپ کہہ دیجئے کہ اچھا تو تم استہزاء کر رہے تھے اللہ اور اس کی آیتوں اور اس کے رسول کے ساتھ (اب) بہانے نہ بناؤ تم کافر ہو چکے اپنے اظہار ایمان کے بعد)۔

اس کی توبہ کے قبول ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ[۴] اور حنابلہ[۵] کا مذہب ہے کہ اس کی توبہ قبول کی جائے گی، اور یہی مالکیہ کے نزدیک راجح ہے[۶]۔

شافعیہ کے یہاں اس کے ذریعہ مرتد ہونے اور اس کے علاوہ کسی دیگر سبب سے مرتد ہونے کے درمیان ہمیں کوئی فرق نہیں ملا۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۳۰، المغنی ۸/ ۵۴۸، الإقناع ۴/ ۲۹۷، فتاوی السبکی ۲/ ۵۷۷۔

(۲) نیل الأوطار ۸/ ۱۹۴، ۱۹۵، السیف المشہور: ورقہ ۲، المغنی ۸/ ۵۶۵، الفروع ۲/ ۱۶۰، الخرشی ۸/ ۴۷، الصارم المسلول رص ۵۵۰، الشروط العمریہ رص ۱۴۱۔

(۳) سورۂ توبہ ر ۶۵، ۶۶۔

(۴) ابن عابدین ۴/ ۲۳۲۔

(۵) المغنی ۸/ ۵۶۵، الصارم المسلول رص ۵۵۰، ابن مفلح نے نقل کیا ہے کہ توبہ اس شرط کے ساتھ قبول کی جائے گی کہ اس امر کا ارتکاب تین بار نہ کیا ہو (الفروع ۲/ ۱۶۰)۔

(۶) الخرشی ۸/ ۴۷۔

رسول اللہ علیہ السلام کو گالی دینے کا حکم:

۱۵- گالی وہ کلام ہے جس سے تنقید اور توہین مقصود ہو، اور جس کلام سے لوگ سب وشتم ہی سمجھتے ہوں، اگر چہ اس میں لوگوں کا اعتقاد الگ الگ ہو، جیسے لعنت کرنا یا قبیح کہنا[۱]۔

نبی کریم علیہ السلام کو گالی دینے والا بالاتفاق مرتد ہے[۲]۔

اور مندرجہ ذیل امور کے مرتکب کو نبی کریم علیہ السلام کی شان میں سب وشتم کرنے والا سمجھا جائے گا، جو شخص آپ علیہ السلام کی ذات یا نسب یا دین یا خصائل مبارکہ میں سے کسی خصلت کو عیب لگائے، یا نقص کی نسبت کرے، یا آپ علیہ السلام کو حقیر سمجھے، یا تعریض کرے، یا لعنت کرے[۳]، یا گالی دے، یا عیب لگائے، یا تہمت لگائے، یا توہین کرے وغیرہ[۴]۔

گالی دینے والے کو مرتد ہونے کی وجہ سے قتل کیا جائے گا یا بطور حد؟

۱۶- حنفیہ[۵]، حنابلہ[۶] اور ابن تیمیہ[۷] کا قول ہے کہ نبی کریم علیہ السلام کو گالی دینے والا دیگر مرتدین کی طرح مرتد سمجھا جائے گا، اس لئے کہ اس نے اپنا دین بدل ڈالا، تو اس سے توبہ کا مطالبہ کیا جائے گا

(۱) الصارم المسلول رص ۵۵۶۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۲۳۲، ۲۳۷، فتاوی السبکی ۲/ ۵۷۳، السیف المسلول ر ۴، ۱۱، ۹۷، الشروط العمریہ رص ۲۱۴، الشامل ۲/ ۱۷۱۔

(۳) السیف المسلول: ورقہ ر ۹۷۔

(۴) الشامل ۲/ ۱۷۱۔

(۵) ابن عابدین ۴/ ۲۳۳، ۲۳۵، السیف المشہور: ورقہ ر ۲۔

(۶) الہدایۃ للکلوذانی: ورقہ (۲۰۲)۔

(۷) الصارم المسلول رص ۵۳، ۲۴۵، ۲۹۳، ۴۲۳، ۵۲۷۔

اوراس کی توبہ قبول کی جائے گی۔

سبکی کی نقل کے مطابق شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ کو گالی دینا ارتداد اور زیادتی ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ گالی دینے والے نے اولاً کفر کیا تو وہ مرتد ہوگیا، اوراس نے نبی ﷺ کو گالی دی تو اس کے قتل کی دو علتیں جمع ہوگئیں جن میں سے ہرایک سے اس کا قتل لازم آتا ہے[۱]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ نبی کریم ﷺ کو گالی دینے والے سے توبہ کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا الا یہ کہ وہ کافر ہو اور اسلام لے آئے[۲]۔

انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کو گالی دینے کا حکم:

۱۷- بعض انبیاء وہ ہیں جن کی نبوت پر سب کا اتفاق ہے، ان انبیاء کو گالی دینا نبی کریم ﷺ کو گالی دینے کے برابر ہے اور انہیں گالی دینے والا کافر ہے، تو ہر وہ نبی جس کی نبوت قطعی ہو اس کا یہی حکم ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے[۳]۔

جن کی نبوت قطعی نہ ہو انھیں گالی دینے والے کو زجر وتوبیخ کی جائے گی، تادیب کی جائے گی اور عبرتناک سزا دی جائے گی لیکن قتل نہیں کیا جائے گا، حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے[۴]۔

ازواج مطہرات کو گالی دینے کا حکم:

۱۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جو شخص حضرت عائشہؓ پر تہمت

(۱) السیف المسلول: ورقہ (۲)، منار السبیل ۲/ ۴۰۹۔
(۲) الدسوقی ۴/ ۳۰۹۔
(۳) ابن عابدین ۴/ ۲۳۵، السیف المشہور: ورقہ (۲)، الشامل ۲/ ۱۷۱، الصارم المسلول ص ۵۷۰، القلیوبی ۴/ ۱۷۵۔
(۴) السیف المشہور: ورقہ (۲)۔

لگائے گا وہ قرآن کریم کی ان صریح آیتوں کو جھٹلائے گا جو ان کے حق میں نازل ہوئی ہیں، اس لئے وہ کافر ہوگا[۱]۔ افک کے واقعہ میں اللہ تعالیٰ نے ان کو بری قرار دینے کے بعد ارشاد فرمایا ہے: "يَعِظُكُمُ اللّٰهُ أَنْ تَعُوْدُوْا لِمِثْلِهٖ أَبَدًا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِيْنَ"[۲] (اللہ تمہیں نصیحت کرتا ہے کہ پھر اس قسم کی حرکت بھی نہ کرنا اگر تم ایمان والے ہو)۔

اس لئے کہ جو شخص ایسا کام کرے گا وہ مؤمن نہیں رہے گا[۳]۔

کیا نبی کریم ﷺ کی دیگر ازواج مطہراتؓ کا بھی یہی حکم ہوگا؟ تو حنفیہ کا قول اور حنابلہ کا صحیح مذہب جسے ابن تیمیہ نے اختیار کیا ہے، یہ ہے کہ اس سلسلے میں ان کا بھی یہی حکم ہے[۴]، ان کا استدلال اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے ہے: "أَلْخَبِيْثٰتُ لِلْخَبِيْثِيْنَ وَالْخَبِيْثُوْنَ لِلْخَبِيْثٰتِ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِيْنَ وَ الطَّيِّبُوْنَ لِلطَّيِّبَاتِ أُولٰئِكَ مُبَرَّؤُوْنَ مِمَّا يَقُوْلُوْنَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَّرِزْقٌ كَرِيْمٌ"[۵] (گندی عورتیں گندے مردوں ہی کے لائق ہوتی ہیں اور گندے مرد گندی عورتوں کے، اور پاکیزہ عورتیں پاکباز مردوں کے لائق ہوتی ہیں اور پاکباز مرد پاکیزہ عورتوں کے، یہ لوگ اس بات سے پاک ہیں جو یہ (منافق) کہتے پھرتے ہیں، ان کے لئے مغفرت ہے اور عزت کی روزی)۔

ان پر طعن وتشنیع سے رسول اللہ ﷺ پر طعن وتشنیع اور آپ

(۱) ابن عابدین ۴/ ۲۳۷، فتاوی السبکی ۲/ ۵۵۲، الإقناع ۴/ ۲۹۹، الخرشی ۸/ ۷۴، الصارم المسلول ص ۵۷۱۔
(۲) سورۂ نور/ ۱۷۔
(۳) الصارم المسلول/ ۵۷۱۔
(۴) السیف المشہور: ورقہ/ ۲، السیف المسلول: ورقہ/ ۸۲، الصارم المسلول/ ۵۷۱۔
(۵) سورۂ نور/ ۲۶۔

ﷺ پر عار لازم آتی ہے جو ممنوع ہے، اور دوسرا قول جو شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کی دوسری روایت ہے، یہ ہے کہ (حضرت عائشہؓ کے علاوہ) تمام ازواج مطہرات دوسرے تمام صحابہ کے مانند ہیں، اور انہیں گالی دینے والے کو کوڑے لگائے جائیں گے، اس لئے کہ وہ تہمت لگانے والا ہے(۱)۔

اور خلفاء کو گالی دینے والے کی تکفیر نہیں کی جائے گی اور اس کی توبہ قبول کی جائے گی(۲)۔

مسلمان کو کافر کہنے والے کا حکم:

۱۹- حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: **"أيما امرىء قال لأخيه: يا كافر، فقد باء بها أحدهما إن كان كما قال، و إلا رجعت عليه"** (۳) (جو شخص اپنے بھائی سے کہے: اے کافر، تو ان میں سے ایک اس کے ساتھ لوٹے گا اگر وہ (جس کو کہا ہے) ایسا ہی ہو جیسا اس (کہنے والے) نے کہا ہے، (تو ٹھیک ہے) ورنہ وہ (کفر) اسی (کہنے والے) پر لوٹ جائے گا)۔

حنفیہ کے نزدیک یہ کہنے والا فاسق ہو جائے گا، سمرقندی کا قول ہے کہ جو جنایت موجب حد نہ ہو اس میں تعزیر واجب ہوتی ہے، جیسے کوئی کسی سے اے کافر، اے فاسق، یا اے فاجر کہہ دے(۴)۔

حنابلہ کہتے ہیں: اگر شارع نے کسی کو مطلقاً کافر کہا ہے، جیسے نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"من أتى كاهنا أو عرافا فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد ﷺ"** (۱) (جو شخص کسی نجومی یا قیافہ شناس کے پاس آئے اور اس کی باتوں کی تصدیق کرے وہ محمد ﷺ پر نازل شدہ شریعت کا کفر کرنے والا ہوگا) تو یہ ایسا کفر ہے جس کی وجہ سے وہ اسلام سے خارج نہیں ہوگا بلکہ شدت کے طور پر ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں: اگر کوئی شخص کسی مسلمان کو کافر کہے خواہ اس کے گناہ ہی کی وجہ سے کہے تو کہنے والا کافر ہو جائے گا، اس لئے کہ اس نے اسلام کا نام کفر رکھا، نیز اس لئے کہ مسلم شریف میں حدیث ہے: **"من دعا رجلا بالكفر أو قال عدو الله وليس كذلك إلا حار عليه"** (۲) (جو کسی آدمی کو کفر کے ساتھ پکارے یا اللہ کا دشمن کہے حالانکہ وہ ایسا نہ ہو تو وہ اسی پر لوٹ جائے گا)، یہ اس صورت میں ہے جب کہ کفر سے کفران نعمت وغیرہ مراد نہ لے رہا ہو ورنہ اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی، "الأصل" میں المتولی سے یہی نقل کیا ہے، اور اسی کو برقرار رکھا ہے، اور مختار قول نووی کا ہے جسے انہوں نے شرح مسلم میں بیان کیا ہے، کہ یہ حدیث حلال سمجھنے والے پر محمول ہے، اس لئے اس کے علاوہ کی تکفیر نہیں کی جائے گی، اور نووی نے جو "الأذکار" میں کہا ہے کہ یہ سخت و انتہائی درجہ حرام ہے وہ بھی اسی پر محمول ہے(۳)۔

---

(۱) اسنی المطالب ۴/۱۱۷، نیز دیکھئے: سابقہ مراجع۔

(۲) ابن عابدین ۴/۲۳۶، ۲۳۷۔

(۳) حدیث: "أيما امرئ قال لأخيه: يا كافر......" کی روایت مسلم (۱/۷۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) تحفۃ الفقہاء ۳/۲۳۱، الإقناع ۴/۲۹۷، الفروع ۲/۱۶۱۔

---

(۱) حدیث: "من أتى كاهنا أو عرافا فصدقه بما يقول ......" کی روایت احمد (۲/۴۲۹ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور ذہبی نے کہا ہے کہ اس کی سند قوی ہے، ایسا ہی فیض القدیر (۶/۲۳ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں ہے۔

(۲) حدیث: "من دعا رجلا بالكفر ......" کی روایت مسلم (۱/۸۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابوذرؓ سے کی ہے۔

(۳) اسنی المطالب ۴/۱۱۸ طبع المکتبۃ الإسلامیہ۔

وہ افعال جو ارتداد کا سبب ہیں:

۲۰- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ پورے قرآن کریم کو گندگی کی جگہ میں ڈال دینا ارتداد کا سبب ہے، کیونکہ ایسا کرنا اللہ تعالی کے کلام کی توہین ہے اور وہ عدم تصدیق کی علامت ہے (۱)۔

شافعیہ اور مالکیہ کہتے ہیں: قرآن کریم کے بعض حصہ کو گندگی میں ڈالنے کا بھی یہی حکم ہے، اور اسی طرح قرآن کریم کی توہین پر دلالت کرنے والے ہر فعل کا یہی حکم ہے (۲)۔

اس پر بھی فقہاء کا اتفاق ہے کہ بت، سورج یا چاند کو سجدہ کرنے والا کافر ہو جائے گا (۳)۔

حنفیہ کہتے ہیں: جو شخص ایسا عمل کرے جو صراحۃً اسلام کی توہین ہو تو وہ کافر ہو جائے گا (۴)، ان کی دلیل اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: "وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُوْلُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوْضُ و نَلْعَبُ، قُلْ أَبِاللّٰهِ وَ آيَاتِهِ وَ رَسُوْلِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِؤُنَ" (۵) (اور اگر آپ ان سے سوال کیجئے تو کہہ دیں گے کہ ہم محض مشغلہ اور خوش طبعی کر رہے تھے، آپ کہہ دیجئے کہ اچھا تو تم استہزاء کر رہے تھے اللہ اور اس کی آیتوں اور اس کے رسول کے ساتھ)۔

ترک نماز کی وجہ سے ارتداد:

۲۱- اس میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جو شخص نماز کا انکار کرتے ہوئے اس کو چھوڑے وہ مرتد ہو جائے گا (۱)، یہی حکم زکوۃ، روزہ اور حج کا ہے، اس لئے کہ ان کے ضروریات دین ہونے پر اجماع ہے (۲)۔

اور جو شخص سستی کی وجہ سے نماز چھوڑ دے اس کے بارے میں تین اقوال ہیں:

پہلا قول یہ ہے کہ مرتد ہو جانے کی وجہ سے اسے قتل کیا جائے گا، یہ امام احمد کی ایک روایت اور درج ذیل حضرات کا قول ہے، سعید بن جبیر، عامر الشعبی، ابراہیم نخعی، ابوعمرو، اوزاعی، ایوب سختیانی، عبد اللہ بن مبارک، اسحاق بن راہویہ، عبد الملک بن حبیب مالکی، یہی مذہب شافعی کا ایک قول ہے، اور خود امام شافعی سے طحاوی نے اسی کو نقل کیا ہے، اور ابو محمد بن حزم نے عمر بن الخطاب، معاذ بن جبل، عبد الرحمٰن بن عوف، ابو ہریرہؓ اور دیگر صحابہ سے اسی کو نقل کیا ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ بطور حد قتل کیا جائے گا نہ کہ کفر کی وجہ سے، یہ امام مالک و شافعی کا قول اور امام احمد کی ایک روایت ہے (۳)۔

اور تیسرا قول یہ ہے کہ جو شخص سستی کی وجہ سے نماز چھوڑے وہ فاسق ہے، اور اسے قید کیا جائے یہاں تک کہ وہ نماز پڑھنے لگے، حنفیہ کا مذہب یہی ہے (۴)۔

مرتد کی جنایات اور اس کے خلاف جنایات:

۲۲- دوسرے پر مرتد کی جنایات دو حال سے خالی نہیں: یا تو عمداً

---

(۱) ابن عابدین ۴/ ۲۲۲، القلیوبی ۴/ ۱۷۴، الإعلام ۲/ ۳۸، کفایۃ الأخیار ۲/ ۲۰۱، منار السبیل ۲/ ۴۰۴، شرح منح الجلیل ۴/ ۴۶۱، الخرشی ۸/ ۶۲۔

(۲) الإعلام ۲/ ۳۸، شرح منح الجلیل ۴/ ۴۶۱، شرح الخرشی ۸/ ۶۲۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۲۲۲، القلیوبی ۴/ ۱۷۴، الإنصاف ۱۰/ ۳۲۶، الشامل لبہرام ۲/ ۱۷۰۔

(۴) ابن عابدین ۴/ ۲۲۲۔

(۵) سورۂ توبہ/ ۶۵۔

(۱) "الصلاة و حکم تارکها" لابن القیم۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۳۵۲، ۳۵۳، رسالۃ بدر الرشید: ورقہ (۸)، عمدۃ القاری ۲۴/ ۸۱، الإنصاف ۱/ ۴۰۱، ۱۰/ ۳۲۷، المغنی ۸/ ۵۴۷، الإقناع ۱/ ۱۷، منتہی الإرادات ۱/ ۵۲، ۲/ ۲۹۹۔

(۳) کتاب الصلاۃ لابن القیم ۴۲، القلیوبی وعمیرہ ۱/ ۳۱۹، کفایۃ الأخیار ۲/ ۲۰۴، المغنی ۸/ ۴۴۴، الشرح الصغیر ۱/ ۲۳۸۔

(۴) ابن عابدین ۱/ ۳۵۲، ۳۵۳۔

ہوں گی یا خطاءً، اوران میں سے ہر ایک یا تو مسلمان پر ہوگی، یا ذمی پر، یا مستامن پر، یااس جیسے مرتد پر۔

اور یہ جنایات یاتو جان مارنے کی ہوں گی، یااس سے کم درجہ کی ہوں گی جیسے کسی عضو کا تلف کرنااور زخم لگانا، یا عزت پر ہوں گی جیسے زنا اور قذف (تہمت)، یا مال پر ہوں گی جیسے چوری اور ڈاکہ زنی، اور یہ جنایات بسا اوقات دارالاسلام میں ہوتی ہیں، پھر وہ مرتد دارالحرب میں بھاگ جاتا ہے یا نہیں بھاگتا، یادارالحرب میں ہوتی ہیں، پھر مرتد دارالاسلام کی طرف منتقل ہوجاتا ہے۔

بسا اوقات یہ تمام جنایات مرتد کی طرف سے اس کے مسلمان ہونے کی حالت میں ہوتی ہیں، یا حالت ارتداد میں ہوتی ہیں، پھر بسااوقات وہ ارتداد پر ہی برقرار رہتا ہے یامسلمان ہوجاتا ہے، بسااوقات تنہا اسی کی طرف سے ہوتی ہیں، یا جماعت کے ساتھ مل کر، یا اہل شہر کے ساتھ مل کر ہوتی ہیں۔

مرتد پر جنایت کے بارے میں بھی یہی تفصیل ہوسکتی ہے۔

مرتد کا کسی کو قتل کرنا:

۲۳ - اگر مرتد کسی مسلمان کو عمداً قتل کردے تو اس پر بالاتفاق قصاص لازم ہوگا[۱]۔

اور اگر مرتد کسی ذمی یا مستامن کو عمداً قتل کردے تو حنفیہ[۲] اور حنابلہ[۳] کے نزدیک اس کے بدلہ میں اسے قتل کیا جائے گا، امام شافعی کا قول اظہر بھی یہی ہے[۱]، اس لئے کہ وہ ذمی سے بھی بدتر ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ مرتد کا خون ضائع ہے، اس کا ذبیحہ حلال نہیں، اس سے نکاح کرنا جائز نہیں، اور جزیہ لے کر اس کو برقرار نہیں رکھا جائے گا۔

مالکیہ کے نزدیک اسے قتل نہیں کیا جائے گا، یہی امام شافعی کا دوسرا قول ہے، اس لئے کہ اسلام سے اس کا تعلق باقی ہے کیونکہ اس کو ارتداد پر نہیں رہنے دیا جائے گا[۲]۔

اگر مرتد کسی آزاد مسلمان یا ذمی کو خطاءً قتل کردے تو اس کے مال میں دیت واجب ہوگی۔ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کے عاقلہ پر نہیں ہوگی۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک دیت کے لئے جان کا معصوم ہونا شرط ہے اسلام شرط نہیں ہے، اس لئے کہ اس کا خون حلال ہوگیا ہے اور اہل حرب کے درجہ میں ہوگیا ہے[۳]۔

مالکیہ کہتے ہیں: اس صورت میں ضمان بیت المال پر ہوگا، اس لئے کہ اگر اس پر کوئی جنایت کردے تو اس سے اس جنایت کا تاوان بیت المال ہی لیتا ہے، تو جب اس کا حق لیتا ہے تو تاوان بھی اس کی طرف سے وہی ادا کرے گا، یہ اس صورت میں ہے جب وہ توبہ نہ کرے، اور اگر وہ توبہ کرلے تو ایک قول کے مطابق دیت اس کے مال میں ہوگی، ایک قول کے مطابق اس کے عاقلہ پر ہوگی، ایک قول کے مطابق مسلمانوں پر، اور ایک قول کے مطابق ان پر ہوگی جن کے

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲/۷، البدائع ۷/۲۳۳، المغنی ۸/۲۵۵، ۵۵۴، الإقناع ۴/۳۰۶، الہدایہ للکلوذانی ۲۰۲، الأم ۶/۱۵۳، منح الجلیل ۴/۴۶۷، الخرشی ۸/۶۶۔

(۲) حنفیہ کے نزدیک ذمی کے بدلہ مسلمان کو قتل کیا جاتا ہے تو مرتد کو تو اس کے بدلہ بدرجۂ اولی قتل کیا جائے گا، البدائع ۷/۲۳۷، الفتاوی الہندیہ ۷/۳۔

(۳) المغنی ۸/۲۵۵، الإقناع ۴/۱۷۵۔

(۱) الأم ۶/۳۳، اور برابری اس وجہ سے نہیں ہے کہ مرتد کو ارتداد پر برقرار نہیں رکھا جاتا بلکہ اسے اسلام پر آمادہ کیا جاتا ہے، الشامل لابن الصباغ ۶/۱۴، مغنی المحتاج ۴/۱۶۔

(۲) الشامل لبہرام ۸/۱۷، الخرشی ۸/۶۶، منح الجلیل ۴/۴۶۷، مغنی المحتاج ۴/۱۶۔

(۳) المبسوط ۱/۱۰۸، ابن عابدین ۴/۲۵۲، الشامل لابن الصباغ ۶/۶۶، الأم ۶/۱۵۳، المغنی ۸/۵۵۴، الإقناع ۴/۳۰۶۔

مذہب کی طرف وہ مرتد ہوکر گیا ہے [۱]۔

قتل سے کم درجہ کی جنایت:

۲۴- مالکیہ کہتے ہیں: مرتد کی جنایت قتل کی ہو یا قتل سے کم درجے کی ہو، دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، اور مرتد کو ذمی کے بدلہ میں قتل نہیں کیا جائے گا، بلکہ اس پر اس کے مال میں دیت لازم ہوگی، اس لئے کہ وہ اپنے حکمی اسلام کی وجہ سے ذمی سے بہتر ہے۔

ابن قدامہ نے کہا: مرتد کو مسلمان اور ذمی دونوں کے بدلہ میں قتل کیا جائے گا، اور اگر وہ ان دونوں میں سے کسی کا کوئی عضو کاٹ دے تو اس پر اس میں بھی قصاص ہوگا۔

امام شافعی کے بعض تلامذہ کہتے ہیں: مرتد کو ذمی کے بدلہ قتل نہ کیا جائے گا، اور نہ اس کے کسی عضو کے بدلہ اس کا کوئی عضو کاٹا جائے گا، اس لئے کہ اس کے حق میں احکام اسلام باقی ہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ اس پر عبادات واجب ہیں، اور اس سے اسلام کا مطالبہ کیا جائے گا۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ کافر ہے تو اسے اصلی کافر کی طرح ذمی کے بدلہ میں قتل کیا جائے گا۔

''مغنی المحتاج'' میں ہے: مرتد کو ذمی کے بدلہ قتل کرنا ہی اظہر ہے، اس لئے کہ کفر میں وہ دونوں برابر ہیں، بلکہ مرتد ذمی سے زیادہ بدتر ہے کیونکہ اس کا خون مباح ہے اس لئے اسے ذمی کے بدلہ بدرجہ اولی قتل کیا جائے گا [۲]۔

(۱) الخرشی ۸/۶۶، البدائع ۷/۲۵۲، الشامل لبہرام ۲/۱۷۱۔

(۲) العدوی علی الخرشی ۸/۶۶، منح الجلیل ۴/۴۶۷، المواق بہامش الحطاب ۶/۲۸۲، المغنی ۷/۶۵۷، ۶۵۸، ۸/۱۴۹، مغنی المحتاج ۴/۱۶، ۱۷، المہذب ۲/۲۲۵، نیز دیکھئے: البدائع ۷/۱۳۶، ۲۳۶، ۲۵۳۔

مرتد کا زنا کرنا:

۲۵- اگر مرتد مرد یا عورت زنا کرے تو اس پر حد واجب ہوگی، اگر وہ محصن نہ ہو تو کوڑے لگائے جائیں گے، اور اگر وہ محصن ہو تو ارتداد کی وجہ سے احصان کے ختم ہونے میں اختلاف ہے، اس کی بنیاد شرائط احصان میں اختلاف کا ہونا ہے یعنی یہ کہ اس کے لئے اسلام شرط ہے یا نہیں؟

حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں: ارتداد سے احصان باطل ہوجاتا ہے، الا یہ کہ توبہ کرلے یا دوبارہ شادی کرلے [۱]۔

شافعیہ، حنابلہ اور امام ابویوسف کہتے ہیں: ارتداد سے احصان پر کوئی اثر نہیں پڑتا، اس لئے کہ احصان کے لئے اسلام شرط نہیں ہے [۲]۔

مرتد کا دوسرے کو زنا کی تہمت لگانا:

۲۶- اگر مرتد کسی کو تہمت لگادے تو شرائط حد کے ساتھ اس پر حد واجب ہوگی، الا یہ کہ وہ دار الحرب میں ہو اور وہاں رہتے ہوئے تہمت لگائے، اس لئے کہ وہاں پر مسلمانوں کا کوئی اقتدار نہیں ہے، اور یہ معاملہ شرائط قذف پر مبنی ہے، اور تہمت لگانے والے کا مسلمان ہونا شرائط قذف میں سے نہیں ہے [۳]۔

مرتد کا مال کو تلف کرنا:

۲۷- اگر مرتد کسی کا مال دار الاسلام میں تلف کردے تو وہ ضامن ہوگا، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ ارتداد ایک جنایت

(۱) التحفہ ۳/۲۱۵، الخرشی ۸/۶۸، منح الجلیل ۴/۴۷۴۔

(۲) الشامل للصباغ ۶/۱۵، کفایۃ الأخیار ۲/۱۷۹، الإنصاف ۱۰/۳۳۷، الہدایۃ للکلوذانی ۲/۲۰۴، التحفہ ۳/۲۱۵۔

(۳) البدائع ۷/۴۰، ۴۵، الخرشی ۸/۶۶، کفایۃ الأخیار ۲/۱۸۴۔

ہے جس سے مرتد کو ظلم کرنے کا حق نہیں حاصل ہوتا (۱)۔

چوری وڈاکہ زنی:

۲۸-اگر مرتد مال چوری کرے، یا ڈاکہ زنی کرے تو دوسروں کی طرح اس سے بھی مواخذہ ہوگا، اس لئے کہ چوری اور ڈکیتی کے لئے مسلمان ہونا شرط نہیں ہے، اس لئے اس سلسلے میں مسلمان اور مرتد برابر ہیں (۲)۔

ارتداد سے پہلے کی جنایات کے بارے میں مرتد کا مواخذہ:

۲۹-اگر کوئی مسلمان کسی دوسرے پر کوئی جنایت کرے، پھر جنایت کرنے والا مرتد ہوجائے تو تمام جنایات کے بارے میں اس سے مواخذہ ہوگا، خواہ وہ مرتد ہی رہے یا توبہ کرلے (۳)۔

اجتماعی ارتداد:

۳۰-اجتماعی ارتداد سے مراد یہ ہے کہ اہل اسلام یا اہل شہر کی کوئی جماعت اسلام کو چھوڑ دے، جیسے خلیفۂ راشد ابوبکرؓ کے زمانہ میں ہوا۔

اگر ایسا ہوجائے تو ان سے قتال واجب ہوگا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اور ان کا استدلال حضرت ابوبکرؓ کے عمل سے ہے جو انھوں نے مرتدین کے ساتھ کیا (۴)۔

ان مرتدین کا علاقہ دار الحرب ہوگا یا نہیں اس میں فقہاء کا اختلاف ہے:

جمہور (مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ اور حنفیہ میں سے امام ابویوسف وامام محمد) کا قول یہ ہے کہ جب وہ اس میں احکام شرک جاری کردیں تو ان کا علاقہ دار الحرب ہوجائے گا، اس لئے کہ کوئی علاقہ ہماری یا ان کی طرف قوت وغلبہ کے اعتبار سے ہی منسوب ہوتا ہے، تو جہاں احکام شرک کا غلبہ ہوجائے گا وہ دار الحرب ہے، اور جہاں احکام اسلام کا غلبہ ہو وہ دار الاسلام ہے۔

اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک مرتدین کا علاقہ تین شرائط کے ساتھ دار الحرب ہوگا:

اول: وہ مشرکین کے علاقہ سے ملا ہوا ہو، اس کے اور دار الحرب کی زمین کے درمیان مسلمانوں کا کوئی علاقہ نہ ہو۔

دوم: ایمان کے ساتھ کوئی مؤمن اور امان کے ساتھ کوئی ذمی وہاں باقی نہ رہے۔

سوم: اس میں احکام شرک کا غلبہ ہوجائے۔

امام ابوحنیفہ مکمل قہر وغلبہ کا اعتبار کرتے ہیں، اس لئے کہ یہ علاقہ پہلے دار الاسلام کا حصہ تھا اور مسلمانوں کے قبضہ میں تھا تو مسلمانوں کا احراز وقبضہ مشرکین کے مکمل غلبہ اور پورے قبضہ کے بغیر باطل نہ ہوگا، اور ان کا پورا قبضہ مذکورہ تینوں شرائط ہی سے ہوگا (۱)۔

مرتد پر جنایت:

۳۱-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر کوئی مسلمان مرتد ہوجائے تو اس کا خون مباح ہوجائے گا، لیکن اسے صرف امام یا اس کا نائب ہی قتل کرسکتا ہے، اور اگر اسے کوئی مسلمان قتل کردے تو اسے صرف تعزیر کی

---

(۱) ابن عابدین ۴/ ۲۵۲، الکافی ۳/ ۱۶۳، الخرشی المالکی ۸/ ۶۶، الشامل ۶/ ۶۰۲، الہدایہ للکلوذانی ۲/ ۲۰، الشامل لابن الصباغ ۶/ ۱۰۲۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۲۵۲۔

(۳) المبسوط ۱/ ۱۰۸، ابن عابدین ۴/ ۲۵۲، الأم ۶/ ۱۵۳، الشامل لابن الصباغ ۶/ ۱۴، الإقناع ۴/ ۱۷۵ (اور وہ مرتد کے قتل کے قائل ہیں خواہ اس کا ارتداد مقدم ہو یا مؤخر ہو)، منح الجلیل ۴/ ۴۶۷، المغنی ۸/ ۵۶۴۔

(۴) المبسوط ۱۰/ ۱۱۳، الأم ۶/ ۳۲، نیل الأوطار ۷/ ۲۱۸۔

(۱) المبسوط ۱۰/ ۱۱۳، ابن عابدین ۴/ ۱۷۴، المغنی ۸/ ۵۵۴، اختلاف الائمہ ۲/ ۲۷۰، الافصاح ۲/ ۳۴۸۔

جائے گی، اس لئے کہ اس نے امام کے حق پر دست درازی کی ہے کیونکہ حد نافذ کرنا اسی کا حق ہے[1]۔

اور اگر اس کو کوئی ذمی قتل کردے تو جمہور (حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور قول اظہر کے مطابق شافعیہ) کا مذہب یہ ہے کہ ذمی سے قصاص نہیں لیا جائے گا۔

اور شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ ذمی سے قصاص لیا جائے گا[2]۔

مرتد پر قتل سے کم درجہ کی جنایت کرنا:

۳۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مرتد پر جنایت مباح ہے، اس لئے کہ وہ معصوم نہیں[3]۔

اگر جنایت مسلمان پر ہو پھر وہ مرتد ہوجائے اور وہ جنایت سرایت کرجائے اور اسی کی وجہ سے وہ مرجائے، یا مرتد پر جنایت ہو پھر وہ مسلمان ہوجائے اور وہ جنایت سرایت کرجائے اور وہ اسی کی وجہ سے مرجائے تو اس سلسلے میں چند اقوال ہیں[4] جس کے لئے کتب فقہ کے باب ''قصاص'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

مرتد پر زنا کی تہمت لگانا:

۳۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مرتد پر زنا کی تہمت لگانے والے پر حد واجب نہیں ہے، اس لئے کہ جس شخص پر تہمت لگائی جائے اس کا

(۱) المبسوط ۱۰/۱۰۶، الفتاوی الہندیہ ۷/۳، الأم ۶/۱۵۴، الإنصاف ۹/۴۶۲، الہدایۃ لأبی الخطاب ۲/۳۰، الشامل لبہرام ۲/۱۵۸۔

(۲) الشامل لبہرام ۲/۱۵۸، منح الجلیل ۴/۳۴۴، الإنصاف ۹/۴۶۲، البدائع ۷/۲۳۶، مغنی المحتاج ۴/۱۵، ۱۶، ۱۷۔

(۳) المبسوط ۱۰/۱۰۶، الفتاوی الہندیہ ۷/۳، الأم ۶/۱۵۴، الإنصاف ۹/۴۶۲، الشامل لبہرام ۲/۱۵۸۔

(۴) المبسوط ۱۰/۱۰۷، البدائع ۷/۲۵۳، الشامل ۲/۱۵۹، المغنی ۸/۲۵۳۔

مسلمان ہونا حد قذف کے واجب ہونے کے لئے شرط ہے[1]۔

تفصیل اصطلاح ''قذف'' میں ہے۔

ارتداد کا ثابت ہونا:

۳۴- اقرار یا شہادت کے ذریعہ ارتداد ثابت ہوتا ہے۔

اور ارتداد شہادت کے ذریعہ دو شرطوں کے ساتھ ثابت ہوتا ہے:

الف- عدد کی شرط:

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ارتداد کے ثبوت میں دو شاہد کافی ہیں، اس میں حسن کے علاوہ کسی کا کوئی اختلاف نہیں، ان کے نزدیک چار کی شہادت شرط ہے[2]۔

ب- شہادت کی تفصیل:

ارتداد کی شہادت میں تفصیل کرنا واجب ہے یعنی گواہ وجہ کفر کو بیان کریں گے، اس لئے کہ اس کے اسباب میں اختلاف ہے، نیز جان کی حفاظت بھی مقصود ہے[3]۔

تفصیل اصطلاح ''اثبات'' اور ''شہادۃ'' میں ہے۔

اگر اقرار یا شہادت کے ذریعہ ارتداد ثابت ہوجائے تو اس سے توبہ کا مطالبہ کیا جائے گا، اگر وہ توبہ کرلے تو بہتر ہے ورنہ اسے قتل کردیا جائے گا۔

مرتد کے خلاف جس چیز کی شہادت دی گئی ہے اگر وہ اس کا انکار کرے تو حنفیہ کے نزدیک اس کے انکار کو توبہ ورجوع قرار دیا

(۱) البدائع ۷/۴۰، التحفہ ۳/۲۲۵، کفایۃ الأخیار ۲/۱۸۴، الإنصاف ۱۰/۲۰۲، الأم ۶/۱۵۱۔

(۲) المغنی ۸/۵۵۷۔

(۳) منح الجلیل ۴/۴۶۵، الخرشی ۸/۶۴۔

جائے گا اور اس کو قتل کرنا ممنوع ہوگا (۱)، اور جمہور کے نزدیک شہادت کی بنیاد پر اس کے خلاف فیصلہ کیا جائے گا اور اس کا انکار کرنا اس کے لئے کچھ فائدہ نہ دے گا، بلکہ کوئی ایسا عمل کرنا اس پر لازم ہوگا جس کے ذریعہ کافر مسلمان ہوجاتا ہے (۲)۔

مرتد سے توبہ کا مطالبہ کرنا:

اس کا حکم:

۳۵- امام ابوحنیفہ کا مذہب، امام شافعی کا ایک قول، امام احمد کی ایک روایت اور حسن بصری کا مذہب یہ ہے کہ مرتد سے توبہ کا مطالبہ کرنا واجب نہیں ہے، بلکہ مہلت دینے کی طرح مستحب ہے، اگر مرتد مہلت طلب کرے تو اسے تین روز کی مہلت دی جائے گی (۳)۔

امام مالک کے نزدیک توبہ کا مطالبہ کرنا واجب ہے اور تین یوم مہلت دی جائے گی۔

حنابلہ کا مختار مذہب (۴)، اور امام شافعی کا اظہر قول یہ ہے کہ توبہ کا مطالبہ کرنا واجب ہے، اور مطالبہ فی الحال ہوگا لہذا مہلت نہیں دی جائے گی (۵)۔

توبہ کا مطالبہ کرنا اس حدیث سے ثابت ہے: "**أن امرأة يقال لها أم رومان ارتدت فأمر النبي ﷺ أن يعرض عليها الإسلام فإن تابت و إلا قتلت**" (۶) (ام رومان نام کی ایک عورت مرتد ہوگئی تو نبی ﷺ نے حکم دیا کہ اس پر اسلام پیش کیا جائے، اگر وہ توبہ کرلے (تو بہتر ہے) ورنہ اسے قتل کردیا جائے)، اور اس لئے بھی کہ حضرت عمرؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے مرتد سے توبہ کا تین بار مطالبہ کیا (۱)۔

مرتد کی توبہ کا طریقہ:

۳۶- حنفیہ کہتے ہیں: مرتد کی توبہ اس طرح ہوگی کہ شہادتین کے اقرار کے بعد وہ اسلام کے علاوہ تمام ادیان سے، یا اس دین سے براءت کرے جس کی طرف وہ منتقل ہوا ہے، اور اگر وہ عادت کے طور پر یا بغیر براءت کے شہادتین کا اقرار کرے تو جب تک اپنے قول سے رجوع نہیں کرے گا اس سے اسے کوئی فائدہ نہ ہوگا، اس لئے کہ صرف شہادتین سے اس کا کفر ختم نہ ہوسکے گا۔

وہ کہتے ہیں: اگر دو گواہ کسی مسلمان کے خلاف ارتداد کی گواہی دیں اور وہ اس کا انکار کرے تو اس سے تعرض نہیں کیا جائے گا، اس لئے نہیں کہ وہ گواہوں کو جھوٹا کہتا ہے بلکہ اس لئے کہ اس کا انکار توبہ ورجوع ہے، لہذا صرف قتل ممنوع ہوگا اور ارتداد کے باقی احکام ثابت رہیں گے۔

ابن عابدین کہتے ہیں: اس کا بھی احتمال ہے کہ یہاں انکار شہادتین کے اقرار کے ساتھ ہو (۲)۔

اگر مرتد شہادتین کا اقرار کرلے تو حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کی توبہ صحیح ہوجائے گی (۳)، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا

(۱) ابن عابدین ۴/ ۲۴۶۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۸، المغنی ۸/ ۱۴۰۔

(۳) التحفہ ۳/ ۵۳۰، البدائع ۷/ ۱۳۴، المبسوط ۱۰/ ۹۸، ابن عابدین ۴/ ۲۲۵۔

(۴) لطائف الإشارات ۱۳۶، تفسیر القرطبی ۳/ ۴۷، رحمۃ الأمۃ/ ۲۶۹، الخرشی ۸/ ۶۵، منح الجلیل ۴/ ۴۶۵، الشامل لبہرام ۲/ ۱۷۱، الإنصاف ۱۰/ ۳۲۸، ہدایۃ الراغب ۵۳۸، منار السبیل ۲/ ۴۰۵۔

(۵) الأم ۶/ ۳۲، المہذب ۲/ ۲۲۳، مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۹، ۱۴۰۔

(۶) حدیث "ورد أن امرأة يقال لها أم رومان ارتدت......" کی روایت

= دارقطنی (۳/ ۱۱۸، طبع دار المحاسن) نے کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۴/ ۴۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۲۴۶۔

(۳) المبسوط لمحمد/ ۱۴۳، المبسوط للسرخسی ۱۰/ ۱۱۲، ابن عابدین ۴/ ۲۲۶، ابن

ارشاد ہے: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فمن قال: لا إله إلا الله عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه و حسابه على الله"[1] (مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے قتال کروں یہاں تک کہ وہ لا الہ الا اللہ کہہ لیں، چنانچہ جس نے لا الہ الا اللہ کہہ لیا تو اس نے اپنا مال اور اپنی جان مجھ سے محفوظ کرلیا مگر اس کے حق کی وجہ سے، اور اس کا حساب اللہ تعالی پر ہے) یہ حدیث متفق علیہ ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ شہادت کے اقرار سے اصل کافر کا اسلام ثابت ہوجاتا ہے تو مرتد کا بھی ثابت ہوجائے گا، اگر مرتد اسلام کا دعوی کرے اور شہادتین کے اقرار سے انکار کرے تو اس کی توبہ صحیح نہ ہوگی[2]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر مرتد مرجائے اور اس کا وارث اس پر بینہ قائم کردے کہ اس نے ارتداد کے بعد نماز پڑھی ہے تو اس کے مسلمان ہونے کا حکم لگایا جائے گا[3]، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مرتد کی توبہ اس کی نماز کے ذریعہ بھی درست ہوجاتی ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں: مرتد کے اسلام کے لئے شہادتین کا اقرار ضروری ہے، اور اگر اس کا کفر کسی دیگر چیز کے انکار کی وجہ سے ہو مثلاً کوئی شخص محمد ﷺ کی رسالت کو عربوں کے ساتھ خاص قرار دے، یا کسی فرض یا حرام کا انکار کرے تو اس کے لئے شہادتین کے ساتھ اس چیز کا اقرار بھی ضروری ہے جس کا اس نے انکار کیا ہو[1]۔

حنابلہ کہتے ہیں: اگر مرتد نماز پڑھے تو اس کے اسلام کا حکم لگایا جائے گا، الا یہ کہ اس کا ارتداد کسی فریضہ، یا کسی کتاب، یا نبی یا فرشتہ وغیرہ کے انکار کے سبب ہو، یا اس طرح کسی ایسی بدعت کی وجہ سے ہو جس میں اہل بدعت اپنے کو اسلام کی طرف منسوب کرتے ہوں حالانکہ اس کی وجہ سے آدمی کافر ہوجاتا ہے، تو ایسی صورت میں محض اس کی نماز کی وجہ سے اس کے مسلمان ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا، اس لئے کہ وہ اپنے کفر کے باوجود وجوب نماز کا اعتقاد رکھتا ہے اور اس کو ادا کرتا ہے، اور اگر وہ زکوۃ دے یا روزہ رکھے تو یہ اس پر مسلمان ہونے کا حکم لگائے جانے کے لئے کافی نہیں ہوگا، اس لئے کہ صدقہ تو کفار بھی دیتے ہیں، اور روزہ ایک ایسا باطنی امر ہے جس کا پتہ ہی نہیں چلتا[2]۔

زندیق، بار بار مرتد ہونے والے اور جادوگر کی توبہ کے قبول ہونے میں فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں جن کی تفصیل اصطلاح "توبہ" میں دیکھی جائے۔

اللہ تعالی یا رسول اللہ ﷺ کو گالی دینے والے کی توبہ:

۳۷- حنفیہ کے نزدیک اللہ تعالی کو گالی دینے والے کی توبہ قابل قبول ہے[3]، اسی طرح حنابلہ کے نزدیک ہے، البتہ یہ حضرات اس کی تادیب کو ضروری قرار دیتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ اس کا ارتکاب اس نے تین مرتبہ نہ کیا ہو[4]۔

مذہب مالکی میں اختلاف ہے، اور ان کے یہاں راجح اس کی

= عابدین نے مزید کہا کہ آخرت کے لئے شہادتین کا اقرار کافی ہے اور دنیا کے لئے اپنے اعتقاد سے برأت ضروری ہے، الشامل لابن الصباغ ۲/۱۷۱، الإنصاف ۱/۳۳۵، الإقناع ۴/۳۰۳، ہدایۃ الراغب ۵۳۸، الکافی ۳/۱۶۰۔

(۱) حدیث: "أمرت أن اقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله الا الله......" کی روایت مسلم (۱/۵۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) الإقناع ۴/۳۰۳۔

(۳) الإنصاف (۱۰/۳۳۷ مطبوعہ ۱۹۵۷ء)۔

(۱) أسنی المطالب ۴/۱۲۴، الإنصاف ۱۰/۳۳۵، ۳۳۶۔

(۲) المغنی ۸/۱۴۴ طبع سوم۔

(۳) السیف المشہور: ورقہ ۲/۲، ابن عابدین ۴/۲۳۲۔

(۴) المغنی ۸/۵۶۵، الفروع ۲/۱۶۰

توبہ کا قبول ہوجانا ہے، یہی ابن تیمیہ کی رائے ہے(۱)۔

اور رسول اللہ ﷺ کو گالی دینے والے کی توبہ حنفیہ(۲)، اور حنابلہ کے مذہب کے مطابق قبول ہوجاتی ہے(۳)۔

شافعیہ کہتے ہیں: نبی کریم ﷺ پر تہمت لگانے والے کی توبہ اصح قول کے مطابق قبول ہوجاتی ہے، ابوبکر فارسی کہتے ہیں: اسے حد کے طور پر قتل کیا جائے گا اور توبہ سے اس کی حد ساقط نہ ہوگی، صیدلانی کا قول ہے: اس کو اسّی کوڑے لگائے جائیں گے، اس لئے کہ ارتداد اس کے اسلام لانے کی وجہ سے ختم ہوجائے گا اور کوڑے لگانا باقی رہ جائے گا(۴)۔

حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ اس کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی(۵)۔

مالکیہ کہتے ہیں: قرآن کریم یا اس کے مانند کسی دلیل کی وجہ سے جس نبی کی نبوت پر اجماع ہو انھیں گالی دینے والے کو قتل کیا جائے گا اور اس کی توبہ قبول نہ ہوگی، اس لئے کہ اس کا کفر زندیق کے کفر کے مشابہ ہے، اور اگر اس کی توبہ کے بعد اسے قتل کیا جائے گا تو کفر کی وجہ سے نہیں بلکہ حد کے طور پر قتل کیا جائے گا، اس لئے کہ اس صورت میں اس کا قتل اس کے کفر کی وجہ سے نہیں ہوگا بلکہ نبی کو حقیر سمجھنے کی وجہ سے ہوگا(۶)۔

متعدد بار مرتد ہونے والے کی توبہ:

۳۸- اگر کوئی بار بار مرتد ہو اور بار بار توبہ کرے تو شافعیہ وحنفیہ کے

(۱) الخرشی ۸/ ۶۷، الصارم المسلول/ ۵۵۰۔
(۲) ابن عابدین ۴/ ۲۳۳، السیف المشہور: ورقہ/ ۲۔
(۳) الہدایہ لأبی الخطاب: ورقہ/ ۲۰۲، الصارم المسلول/ ۵۳، ۲۴۵، ۲۹۳، ۴۲۳، ۵۲۷۔
(۴) السیف المسلول: ورقہ/ ۲، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۱۔
(۵) منار السبیل ۲/ ۴۰۹۔
(۶) الخرشی ۸/ ۷۰۔

قول کے مطابق اس کی توبہ قبول کی جائے گی(۱)، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "قُلْ لِلّذِيْنَ كَفَرُوْا إِنْ يَّنْتَهُوْا يُغْفَرْ لَهُمْ مَاقَدْ سَلَفَ"(۲) (آپ کہہ دیجئے (ان) کافروں سے کہ اگر یہ لوگ باز آجائیں گے تو جو کچھ پہلے ہو چکا ہے وہ (سب) انہیں معاف کردیا جائے گا)۔ نیز نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله و أن محمدا رسول الله، ويقيموا الصلاة و يؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دمائهم و أموالهم إلا بحق الإسلام و حسابهم على الله"(۳) (مجھے حکم دیا گیا ہے کہ لوگوں سے قتال کروں یہاں تک کہ وہ یہ شہادت دیں کہ اللہ تعالی کے علاوہ کوئی معبود نہیں اور محمد اللہ کے رسول ہیں، اور وہ نماز پڑھیں اور زکوۃ ادا کریں، اگر وہ ایسا کرلیں تو محفوظ کرلیں گے مجھ سے اپنی جانیں اور اپنے مال مگر اسلام کے حق کی وجہ سے، اور ان کا حساب اللہ تعالی پر ہے)۔

حنفیہ کا ایک قول اور حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ جو بار بار مرتد ہو اس کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی(۴)۔

ان کی دلیل اللہ تعالی کا یہ فرمان ہے: "إِنَّ الَّذِيْنَ آمَنُوْا ثُمَّ

(۱) المبسوط للمحمد/ ۱۴۴، اور ابن عابدین (۴/ ۲۲۵) نے کہا: اس کی توبہ قبول کی جائے گی، لیکن ہر مرتبہ سزا دی جائے گی اور قید کیا جائے گا، اور کرخی نے کہا: ہمارے تمام اصحاب کا یہی قول ہے، أسنی المطالب ۴/ ۱۲۲، الأم ۶/ ۱۴۷، ۱۴۸، الشامل لابن الصباغ ۱۰/ ۱۴۸، السیف المسلول/ ۲۹۔
(۲) سورۂ انفال/ ۳۸۔
(۳) حدیث: "أمرت أن أقاتل الناس......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۷۵ طبع السعادۃ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔
(۴) ابن عابدین ۴/ ۲۲۵، المغنی ۸/ ۵۴۳، الکافی ۳/ ۱۵۹، ہدایۃ الراغب ۴۳۹، منار السبیل ۲/ ۴۰۹، مالکیہ کے یہاں اس مسئلہ کا کوئی ذکر ہمیں نہیں ملا، البتہ "المغنی" اور "حاشیہ ابن عابدین" میں ان کی طرف یہ قول منسوب کیا گیا ہے کہ بار بار مرتد ہونے والے کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی۔

كَفَرُوْا ثُمَّ اٰمَنُوْا ثُمَّ كَفَرُوْا ثُمَّ ازْدَادُوْا كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ اللّٰهُ لِيَغْفِرَلَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيْلاً"،(۱) (بے شک جو لوگ ایمان لائے پھر کافر ہو گئے پھر ایمان لائے پھر کافر ہو گئے پھر کفر میں ترقی کرتے گئے اللہ ہرگز نہ ان کی مغفرت کرے گا اور نہ انھیں سیدھی راہ دکھائے گا)۔

نیز بار بار مرتد ہونا عقیدہ کے فساد اور لا پرواہی کی دلیل ہے (۲)۔

جادوگر کی توبہ:

۳۹- حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک جادوگر کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی، اور امام احمد سے دو روایتیں ہیں (۳)۔ دیکھئے: اصطلاح " توبہ" اور " سحر"۔

مرتد کو قتل کرنا:

۴۰- اگر کوئی مسلمان مرتد ہوجائے اور اس میں ارتداد کے تمام شرائط موجود ہوں تو اس کا خون مباح ہوجائے گا، اور اس کو قتل کرنے کا حق توبہ کے مطالبہ کے بعد امام یا اس کے نائب کو حاصل ہوگا (۴)، اگر توبہ کے مطالبہ سے پہلے اسے قتل کر دیا جائے تو اس کا قاتل برا ہوگا لیکن اس کے قتل کی وجہ سے اسے تعزیر کے علاوہ کوئی سزا نہیں دی جائے گی، البتہ اگر مرتد کفار کا قاصد ہو تو اس کو قتل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "أن النبی ﷺ لم یقتل رسل مسیلمة"،(۱) (رسول اللہ ﷺ نے مسیلمہ کے قاصدوں کو قتل نہیں فرمایا)، اور جب مرتد کو حالت ارتداد میں قتل کر دیا جائے تو اسے نہ غسل دیا جائے گا، نہ اس پر نماز پڑھی جائے گی اور نہ اسے مسلمانوں کے ساتھ دفن کیا جائے گا (۲)۔

مرتد کو قتل کئے جانے کی دلیل نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "من بدل دینه فاقتلوه"(۳) (جو اپنا دین بدل ڈالے اسے قتل کر دو)، دوسری حدیث ہے: "لا یحل دم امرئ مسلم یشهد أن لاإله إلاّ بإحدی ثلاث: النفس بالنفس، والثیب الزاني، والتارک لدینه المفارق للجماعة"(۴) (کسی ایسے مسلمان آدمی کا خون جو اس بات کی شہادت دیتا ہو کہ اللہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں اور یہ کہ میں اللہ کا رسول ہوں، تین چیزوں میں سے کسی ایک کے سبب مباح ہوتا ہے: جان کے بدلہ جان، محصن زانی، اور اپنے دین کو چھوڑ کر جماعت سے الگ ہونے والا)۔

مرتد عورت جمہور فقہاء کے نزدیک مرتد مرد کے مانند ہے (۵)، اس لئے کہ حضور ﷺ کا یہ ارشاد عام ہے: "من بدل دینه فاقتلوه"

---

(۱) سورۂ نساء/ ۱۳۷۔

(۲) منار السبیل ۲/ ۴۰۹۔

(۳) رسالہ بدر الرشید مخطوطہ، ابن عابدین ۴/ ۲۴۰، اور انھوں نے تفصیل کرتے ہوئے فرمایا: سحر سیکھنے اور کرنے کے سبب ساحر کی تکفیر کی جائے گی، اور اگر وہ اس کا اعتقاد نہ رکھتا ہو تو تکفیر نہیں کی جائے گی جیسے کہ وہ سحر کو تجربہ کے لئے استعمال کرے، رحمۃ الأمہ/ ۲۶۷، المغنی ۸/ ۱۵۳ طبع سوم۔

(۴) المبسوط ۱۰/ ۱۰۶، الأم ۶/ ۱۵۴، الشامل لابن الصباغ ۱/ ۱۰۱، الإنصاف ۹/ ۴۶۲، الشامل لبھرام ۲/ ۱۵۸۔

---

(۱) الفروع ۲/ ۱۵۹، ابن عابدین ۴/ ۲۶۸، حدیث: "أن النبی ﷺ لم یقتل رسل مسیلمة" نعیم بن مسعود الأشجعی کی حدیث میں مسیلمہ کے دونوں قاصدوں سے آپ ﷺ کے اس فرمان سے ماخوذ ہے: "اما والله لولا ان الرسل لا تقتل لضربت أعناقکما" (اللہ کی قسم اگر قاصدوں کو قتل نہ کیا جایا کرتا تو میں تم دونوں کی گردنیں ضرور کاٹ دیتا) اس کی روایت ابوداؤد (۳/ ۱۹۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور اس کی سند حسن ہے۔

(۲) کفایۃ الأخیار ۲/ ۲۰۴۔

(۳) حدیث: "من بدل دینه فاقتلوه" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۲۶۷ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث: "لا یحل دم امریء مسلم یشهد أن لا إله إلا الله......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۲۰۱ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے۔

(۵) مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۹، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۲۳ طبع ریاض، الدارقطنی ۳/ ۱۱۹۔

(جو اپنا دین بدل ڈالے اسے قتل کردو)، اور اس لئے بھی کہ حضرت جابرؓ کی روایت ہے: " **أن امرأة يقال لها أم رومان ارتدّت فأمر النبي ﷺ أن يعرض عليها الإسلام فإن تابت و إلا قتلت**" (۱)(ام رومان نامی ایک عورت مرتد ہوگئی تو نبی کریم ﷺ نے حکم دیا کہ اس پر اسلام پیش کیا جائے پھر اگر وہ توبہ کرے (تو بہتر ہے) ورنہ اسے قتل کردیا جائے)۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے: مرتد عورت کو قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ اسے قید کیا جائے گا یہاں تک کہ وہ توبہ کرے یا مرجائے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**نهى النبى ﷺ عن قتل الكافرة التى لا تقاتل أو تحرض على القتال**" (۲)(نبی کریم ﷺ نے اس کافر عورت کو قتل کرنے سے منع فرمایا ہے جو قتال نہ کرے یا قتال پر آمادہ نہ کرے)، تو مرتد عورت کو بھی اسی پر قیاس کیا جائے گا (۱)۔

(۱) حدیث: "**ورد أن امراة يقال لها أم رومان ارتدت......**" کی تخریج فقرہ/۳۵ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "**نهى النبى ﷺ عن قتل الكافرة التي لا تقاتل أو تحرض على القتال**" رباح بن ربیع کی حدیث میں اس طرح وارد ہے: "**كنا مع رسول الله ﷺ فى غزوة، فرأى الناس مجتمعين على شيء فبعث رجلا فقال: انظر علام اجتمع هؤلاء، فجاء فقال: على امرأة قيتل، فقال: ما كانت هذه لتقاتل، قال: وعلى المقدمة خالد بن الوليد، فبعث رجلا فقال: قل لخالد لا يقتلن امرأة ولاعسيفا**" (ہم ایک غزوہ میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ تھے، آپ ﷺ نے کسی چیز پر لوگوں کو جمع دیکھا تو ایک آدمی کو بھیجا اور فرمایا: یہ دیکھو کہ یہ لوگ کس چیز پر جمع ہو رہے ہیں، اس نے آکر کہا کہ ایک مقتول عورت پر، تو آپ ﷺ نے فرمایا: یہ جنگ کرنے کے لائق نہیں تھی، راوی کہتے ہیں کہ: لشکر کے مقدمہ میں خالد بن الولید تھے، تو آپ ﷺ نے ایک آدمی کو بھیجا اور کہا: خالد سے کہو کہ کسی عورت کو یا کسی مزدور کو ہرگز قتل نہ کریں)۔

اس کی روایت ابوداؤد (۳/۱۲۱، ۱۲۲، تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور اس کی روایت حاکم (۲/۱۲۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے تفصیل کے ساتھ کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

مرتد کے مال اور اس کے تصرفات پر ارتداد کا اثر:

مرتد کے دیون:

۴۱ - حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر مرتد اپنے ارتداد کی حالت میں مرجائے یا قتل کردیا جائے تو پہلے اس کے ترکہ سے اس کے دیون کو ادا کیا جائے گا (۲)، لیکن کیا اسلام کی حالت میں جو کمایا ہے اس سے ادا کیا جائے؟ یا ارتداد کی حالت میں جو کمایا اس سے ادا کیا جائے؟ یا دونوں سے ادا کیا جائے؟۔

اس میں حنفیہ کا اختلاف ہے، اور اس اختلاف کی بنیاد دراصل اس اختلاف پر ہے جو مرتد کے مال اور اس کے تصرفات کے انجام کے بارے میں ہے، اسی سلسلے میں سرخسی کہتے ہیں: اس کے دیون کی ادائیگی کے متعلق روایات مختلف ہیں، چنانچہ امام ابو یوسف امام ابوحنیفہ سے نقل کرتے ہیں کہ اس کے دیون حالت ارتداد کی کمائی سے ادا کئے جائیں گے، اور اگر اس سے پورے نہ ہوں تو پھر حالت اسلام کی کمائی سے پورے کئے جائیں گے اس لئے کہ اسلام کی حالت کی کمائی اس کے ورثہ کا حق ہے اور حالت ارتداد کی کمائی میں ورثہ کا کوئی حق نہیں ہے، بلکہ وہ صرف اسی کا حق ہے، اسی لئے اگر اسے قتل کردیا جائے تو وہ کمائی فیٔ ہوجائے گی، اس لئے اولی یہ ہے کہ دیون کو خالص اسی کے حق سے ادا کیا جائے، اور حضرت حسن نے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے کہ اس کے دیون کو پہلے اس کی حالت اسلام کی کمائی سے ادا کیا جائے، اگر اس سے قرضے پورے ادا نہ ہوں

(۱) المبسوط ۱۰/۱۰۸، ۱۰۹، البدائع ۷/۱۳۵، التحفہ ۴/۵۳۰، ابن عابدین ۴/۲۴۷، الزرقانی علی المؤطا ۲/۲۹۵۔

(۲) المبسوط لمحمد ص ۱۴۲، المہذب ۲/۲۲۴، مغنی المحتاج ۴/۱۴۲، الإنصاف ۱۰/۳۴۲، المغنی ۸/۵۴۵۔

تو حالت ارتداد کی کمائی سے پورے کئے جائیں، اس لئے کہ قرضوں کی ادائیگی مدیون کی ملکیت سے ہوتی ہے اور حالت ارتداد کی کمائی اس کی ملکیت ہی نہیں، اس لئے اس سے اس کے دیون ادا نہیں کئے جائیں گے الا یہ کہ دوسری جگہ سے اس کی ادائیگی ناممکن ہو۔

اور امام زفر نے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے کہ اس کے حالت اسلام کے دیون حالت اسلام کی کمائی سے اور جو دیون حالت ارتداد کے ہیں انہیں حالت ارتداد کی کمائی سے ادا کیا جائے گا، اس لئے کہ دونوں کمائیوں کا استحقاق مختلف ہے، اور دونوں کمائیوں میں سے ہر ایک کا حصول اس سبب کے لحاظ سے ہوگا جس سبب سے دین واجب ہوا ہے، اس لئے ہر دین اس حالت میں کمائی ہوئی آمدنی سے ادا کیا جائے گا تاکہ تاوان نفع کے مقابلہ میں ہوجائے، امام زفر اسی کے قائل ہیں، اور اگر حالت ارتداد میں کمایا ہوا کوئی مال ہی نہ ہو تو تمام دیون اسی (حالت اسلام کی کمائی) سے ادا کئے جائیں گے، اس لئے کہ وہ بھی اسی کی کمائی ہے تو اسی سے دین ادا کیا جائے گا، اور یہ ایسا ہی ہے جیسے مکاتب کی کمائی[۱]۔

۴۲- اور اگر مرتد اپنے اوپر کسی دین کا اقرار کرے تو امام ابوحنیفہ کہتے ہیں: اگر وہ اسلام لے آئے تو اس کا یہ اقرار جائز ہے، اور اگر حالت ارتداد ہی میں قتل کردیا جائے تو صرف اس کمائی پر اس کا اقرار درست ہوگا جو اس نے حالت ارتداد میں حاصل کی، امام ابو یوسف یہ کہتے ہیں: اس کا پورا اقرار جائز ہے، خواہ وہ حالت ارتداد میں قتل کردیا جائے یا توبہ کرے، امام محمد کے نزدیک اگر وہ حالت ارتداد ہی میں قتل کردیا جائے یا مرجائے تو اس کا اقرار مریض کے اقرار کے درجہ میں ہوگا[۲]، پہلے اسلام کی حالت کا دین ادا کیا جائے گا، اگر کچھ مال پھر بھی باقی رہ جائے تو وہ حالت ارتداد کے قرض خواہوں کو دیا جائے گا، اس لئے کہ جب مرتد کا خون مباح کردیا گیا تو وہ مریض کے درجہ میں ہوگیا[۱]۔

امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ مرتد کے اس اقرار کا اعتبار کیا جائے گا جو ارتداد سے پہلے اور اس کے درمیان کے دین کے بارے میں ہو، جب تک کہ اس کا تصرف موقوف نہ ہوجائے، چنانچہ امام شافعی فرماتے ہیں: یہی حکم اس دین کا ہے جس کا اس نے کسی کے لئے ارتداد سے پہلے اقرار کیا ہو، وہ فرماتے ہیں: اگر وہ دین بینہ کے ذریعہ معلوم نہ ہو اور نہ اس کے اس اقرار سے ثابت ہو جو ارتداد سے پہلے ہو بلکہ وہ صرف حالت ارتداد میں اس کے اقرار سے معلوم ہو تو اس پر اس کا اقرار جائز ہے، اور جو دین[۲] حالت ارتداد میں اس نے اپنے مال کے ضبط ہونے سے پہلے لیا ہو وہ اس کے ذمہ لازم ہوگا، اور جو دین اس نے اپنے مال کے ضبط ہونے کے بعد لیا ہو تو اگر وہ بیع کے سبب ہو تو اس کی بیع کو رد کردیا جائے گا، اور اگر قرض کی وجہ سے ہو تو موقوف رہے گا، اگر وہ حالت ارتداد ہی میں مرجائے تو اس کا وہ اقرار باطل ہوجائے گا، اور اگر وہ اسلام کی طرف لوٹ آئے تو اس کے ذمہ لازم ہوجائے گا[۳]۔

مرتد کے اموال اور اس کے تصرفات:

۴۳- مالکیہ، ابوبکر کے علاوہ حنابلہ، قول اظہر میں شافعیہ اور امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ مرتد کے مال سے اس کی ملکیت صرف اس کے مرتد ہونے سے ختم نہیں ہوتی، بلکہ اس کے انجام پر موقوف رہتی

(۱) المبسوط ۱۰/ ۱۰۶، البدائع ۷/ ۱۳۹، ابن عابدین ۴/ ۲۴۸۔

(۲) اس سے مراد مرض الموت ہے، اس لئے اس کا اقرار تہائی مال میں نافذ ہوگا۔

(۱) المبسوط لمحمد/ص ۱۷۷، التحریر (مخطوطہ) جس پر صفحات کے نمبر نہیں، جلد دوم۔

(۲) اصل کتاب میں لفظ دان ہے جو استدان کے معنی میں ہے جیسا کہ القاموس میں ہے۔

(۳) الأم ۶/ ۱۵۳۔

ہے، اگر وہ حالت ارتداد ہی میں مرجائے یا قتل کردیا جائے تو اس کی ملکیت زائل ہوجائے گی اور اس کا وہ مال فیٔ ہوجائے گا، اور اگر وہ اسلام کی طرف لوٹ آئے تو اس کا مال اس کی ملکیت میں لوٹ آئے گا، اس لئے کہ جان کے معصوم نہ رہنے سے ملکیت کا زائل ہونا لازم نہیں آتا ہے، نیز اس لئے کہ اسلام کی طرف اس کے لوٹ آنے کا بھی احتمال ہے۔

اسی بنا پر اس پر پابندی لگائی جائے گی اور اسے تصرف سے روک دیا جائے گا، اور اگر وہ تصرف کرے گا تو اس کے تصرفات موقوف رہیں گے، اگر وہ اسلام لے آئے تو اس کے تصرفات جائز ہوں گے، اور اگر قتل کردیا جائے یا مرجائے تو اس کے تصرفات باطل ہوں گے، یہ مالکیہ، حنابلہ اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے۔

شافعیہ کے یہاں تفصیل ہے وہ کہتے ہیں: اگر وہ کوئی ایسا تصرف کرے جو معلق رکھا جاسکتا ہو جیسے آزاد کرنا، مدبر بنانا اور وصیت کرنا، تو اس کا تصرف اس کا حال ظاہر ہونے تک موقوف رہے گا، لیکن وہ تصرفات جو نافذ ہوتے ہیں معلق نہیں رکھے جاسکتے، جیسے بیع، ہبہ اور رہن تو وہ باطل ہوں گے، اس لئے کہ ان عقود کا موقوف ہونا باطل ہے، یہ شافعیہ کا قول جدید ہے، اور قول قدیم یہ ہے کہ یہ تصرفات بھی دیگر تصرفات کی طرح موقوف رہیں گے۔

امام ابویوسف اور امام محمد کہتے ہیں اور شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے کہ اس کے ارتداد سے اس کی ملکیت ختم نہیں ہوگی، اس لئے کہ حالت اسلام میں اس کے لئے جو ملک ثابت تھی وہ ملک کے سبب اور اس کی اہلیت یعنی حریت کی وجہ سے ثابت تھی، اور کفر ملکیت کے منافی نہیں ہے جیسے اصلی کافر، اسی لئے اس کے تصرفات مسلمان کے تصرفات ہی کی طرح جائز ہوں گے حتی کہ اگر وہ آزاد کرے، یا مدبر بنائے، یا مکاتب بنائے، یا کوئی چیز فروخت کرے، یا خریدے، یا ہبہ کرے تو یہ تمام تصرفات نافذ ہوں گے، البتہ امام ابویوسف کہتے ہیں: اس کا تصرف اس طرح جائز ہوگا جیسے صحت مند کا تصرف جائز ہوتا ہے، اور امام محمد فرماتے ہیں: اس کا تصرف اس طرح جائز ہوگا جیسے مرض موت کے مریض کا تصرف ہوتا ہے، اس لئے کہ مرتد ہلاکت کے دہانے پر ہے، اس لئے کہ اسے قتل کیا جائے گا، تو وہ ایسا ہوگیا جیسے مرض موت میں مریض ہوتا ہے۔

فقہاء حنفیہ کا اس پر اجماع ہے کہ مرتد کا اپنی باندی کو ام ولد بنانا اس کو طلاق دینا اور شفعہ سے دست بردار ہونا صحیح و نافذ ہے، اس لئے کہ ان میں ارتداد مؤثر نہیں ہوتا ہے۔

شافعیہ کا تیسرا قول جسے ابواسحاق شیرازی نے صحیح قرار دیا ہے اور یہی حنابلہ میں سے ابوبکر کا قول ہے کہ ارتداد سے اس کی ملک زائل ہوجائے گی اس لئے کہ اس کے ارتداد سے اس کی جان کی عصمت ختم ہوجاتی ہے تو اس کے مال کی ملکیت بدرجۂ اولی ختم ہوجائے گی، نیز اس لئے کہ طارق بن شہاب روایت کرتے ہیں کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے بزاخہ اور غطفان کے وفد سے فرمایا: ہم جو تم سے پائیں گے اسے مال غنیمت بنالیں گے اور تم ہم سے جو پاؤ گے اسے واپس کروگے، نیز اس لئے کہ ارتداد کی وجہ سے مسلمان اس کے خون کے مالک ہوجاتے ہیں تو ضروری ہے کہ اس کے مال کے بھی مالک ہوجائیں۔

اس وضاحت کے مطابق اس کا کوئی بھی تصرف درست نہ ہوگا اس لئے کہ وہ کسی چیز کا مالک ہی نہیں ہے۔

مذکورہ بالا تمام تفصیل مرتد مرد کے بارے میں متفق علیہ ہے، اور مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مرتد عورت کے حق میں بھی یہی تفصیل ہے۔

حنفیہ کے نزدیک مرتد عورت کی ملکیت اس کے اموال سے ختم

نہیں ہوتی ہے، اور اس میں ان کے یہاں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے، لہذا اس کے تصرفات جائز ہوں گے، اس لئے کہ اسے قتل نہیں کیا جاتا تو اس کا مرتد ہونا اس کے اموال سے اس کی ملکیت کے زائل ہونے کا سبب نہ ہوگا[۱]۔

نکاح پر ارتداد کا اثر:

۴۴- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر زوجین میں سے کوئی مرتد ہوجائے تو ان کے درمیان رکاوٹ کھڑی کردی جائے گی، اور اس کو خلوت یا جماع وغیرہ کے لئے عورت کے قریب نہیں جانے دیا جائے گا، پھر حنفیہ کہتے ہیں: مسلمان زوجین میں سے اگر کوئی ایک مرتد ہوجائے تو اس کی بیوی اس سے بائنہ ہوجائے گی خواہ وہ بیوی مسلمان ہو یا کتابیہ، اس سے وطی کی ہو یا نہ کی ہو، اس لئے کہ ارتداد نکاح کے منافی ہے، اور یہ جدائیگی فوری فسخ ہوگی نہ طلاق ہوگی نہ قضا پر موقوف رہے گی۔

پھر اگر ارتداد وطی سے پہلے ہو اور مرتد شوہر ہو تو اگر بیوی کا مہر متعین ہو تو اس کا نصف ورنہ متعہ ملے گا، اور اگر مرتد بیوی ہو تو اسے کچھ نہ ملے گا، اور اگر ارتداد وطی کے بعد ہو تو بیوی کو پورا مہر ملے گا خواہ مرتد شوہر ہو یا بیوی ہو[۲]۔

مالکیہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ: اگر مسلمان زوجین میں سے کوئی مرتد ہوجائے تو یہ طلاق بائن ہوگی، اگر وہ اسلام کی طرف لوٹ آئے تو عقد جدید کے بغیر وہ بیوی اس کی طرف نہیں لوٹے گی، الا یہ

(۱) البدائع ۷/۱۳۶، ۱۳۷، جواہر الإکلیل ۱/۳۵، ۲/۲۷۹، المدونہ ۲/۳۱۸، الدسوقی ۴/۳۰۷، الحطاب ۶/۲۸۴، مغنی المحتاج ۴/۱۴۲، ۱۴۳، المہذب ۲/۲۲۴، المغنی ۸/۱۲۸، ۱۲۹، کشاف القناع ۶/۱۸۱، ۱۸۲۔

(۲) المبسوط للسرخسی ۵/۴۹، الدرو ابن عابدین ۲/۳۹۲، بدائع الصنائع ۷/۱۳۶۔

کہ عورت کا مقصد مرتد ہونے سے فسخ نکاح ہو، تو ایسی صورت میں نکاح فسخ نہ ہوگا تا کہ اس کے ساتھ اس کے مقصد کے خلاف معاملہ ہو، اور ایک قول یہ ہے کہ ارتداد بغیر طلاق کے فسخ ہے[۱]۔

شافعیہ کہتے ہیں: اگر مسلمان زوجین میں سے کوئی مرتد ہوجائے تو ان دونوں کے درمیان تفریق نہ ہوگی، الا یہ کہ اس کے توبہ کرنے اور اسلام کی طرف لوٹنے سے پہلے اس کی عدت پوری ہوجائے، اور جب اس کی عدت پوری ہوجائے گی تو وہ بائنہ ہوجائے گی، اور اس کی یہ بینونت فسخ ہوگی طلاق نہ ہوگی، اور اگر اس کی عدت پوری ہونے سے پہلے وہ مسلمان ہوجائے تو وہ اسی کی بیوی رہے گی[۲]۔

حنابلہ کہتے ہیں: اگر وطی سے پہلے زوجین میں سے کوئی ایک مرتد ہوجائے تو فوراً ہی نکاح فسخ ہوجائے گا، اور اگر شوہر مرتد ہو تو اس عورت کو نصف مہر ملے گا، اور اگر بیوی مرتد ہو تو اس کا مہر ساقط ہوجائے گا۔

اور اگر ارتداد وطی کے بعد ہو تو ایک روایت کے مطابق فوراً تفریق ہوجائے گی، اور ایک روایت کے مطابق تفریق عدت پوری ہونے پر موقوف رہے گی[۳]۔

ارتداد کے بعد مرتد کے نکاح کا حکم:

۴۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر مسلمان مرتد ہونے کے بعد شادی کرے تو اس کا نکاح درست نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کا کوئی مذہب نہیں ہے، اس لئے اسے کسی مسلمان یا کافر یا مرتد عورت سے نکاح کرنے کا حق نہیں[۴]۔

(۱) الشرح الکبیر والدسوقی ۲/۲۷۰، الشامل لبہرام ۲/۱۷۱۔

(۲) الأم ۶/۱۴۹، ۱۵۰۔

(۳) المحرر ۲/۳۰، المغنی ۸/۹۹، منتہی الإرادات ۲/۱۹۸۔

(۴) المبسوط ۵/۴۸، الأم ۵/۵۱، ۶/۱۱۵، المغنی ۸/۵۴۶، الذخیرہ ۲/۲۱۳۔

مرتد کی اولاد کا حکم:

۴۶- حالت اسلام میں جو بچہ حمل میں آ جائے وہ مسلمان ہوگا، اور اگر والدین میں سے ایک مرتد اور دوسرا مسلمان ہو اس حالت میں استقرار حمل ہوا ہو تو بھی بچہ مسلمان ہی ہوگا، حنفیہ اور شافعیہ اسی کے قائل ہیں، اس لئے کہ ابتدا میں یہ حمل دار الاسلام میں دو مسلمانوں کا تھا اگرچہ بچہ ارتداد کی حالت میں پیدا ہوا(۱)۔

اور اگر استقرار حمل ماں باپ دونوں کے ارتداد کی حالت میں ہوا ہو تو اس میں اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب، حنابلہ کا مختار مذہب اور شافعیہ کا اظہر قول یہ ہے کہ وہ بچہ والدین کے تابع ہوکر مرتد ہوگا، اور بالغ ہونے پر اس سے توبہ کا مطالبہ کیا جائے گا، حنابلہ کی ایک روایت اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ وہ اصلی کافر کی طرح جزیہ دے کر اپنے دین پر باقی رہے گا، شافعیہ کے یہاں اس صورت کا استثناء ہے کہ اس بچہ کے والدین کے اصول (آباء واجداد) میں کوئی مسلمان ہو تو وہ اس کے تابع ہوکر مسلمان ہوگا، اور مالکیہ نے بھی ایک صورت کا استثناء کیا ہے کہ اگر مرتد کا بچہ بلوغ سے پہلے مل جائے تو اسے اسلام قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا(۲)۔

مرتد کی وراثت:

۴۷- اگر مرتد حالت ارتداد ہی میں قتل کیا جائے یا مر جائے تو اس کے مال کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

الف- اس کا تمام مال بیت المال کے لئے فئ ہوگا، یہ امام مالک(۱) امام شافعی(۲) اور امام احمد کا قول ہے(۳)۔

ب- اس کا مال اس کے مسلمان ورثہ کا ہوگا، خواہ اس نے وہ مال حالت اسلام میں کمایا ہو یا حالت ارتداد میں، یہ امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے(۴)۔

ج- جو مال اس نے حالت اسلام میں کمایا وہ تو اس کے مسلمان ورثہ کا ہوگا، اور جو حالت ارتداد میں کمایا وہ بیت المال کا ہوگا، یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے(۵)۔

اس مسئلہ میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مرتد اپنے مسلمان رشتہ داروں میں سے کسی کا وارث نہ ہوگا، اس لئے کہ ارتداد کی وجہ سے رشتہ ہی ختم ہوگیا، اسی طرح وہ کسی کافر کا بھی وارث نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے جس دین کو اختیار کیا ہے اس پر اس کو نہیں چھوڑا جائے گا، اور نہ ہی وہ اپنے جیسے کسی مرتد کا وارث ہوگا(۶)۔

اور مرتد کی وصیت باطل ہے، اس لئے کہ وصیت طاعات میں سے ہے، اور طاعات ارتداد سے باطل ہوجاتی ہیں(۷)۔

عمل کے ضائع ہونے میں ارتداد کا اثر:

۴۸- اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَمَنْ يَّرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِيْنِهٖ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا

---

(۱) البدائع ۷/۱۳۹، الشامل لابن الصباغ ۶/۲۰۱۔

(۲) الإنصاف ۱۰/۳۴۷، الخرشی ۸/۶۶، مغنی المحتاج ۴/۱۴۲، أسنى المطالب ۴/۱۲۳۔

(۱) منح الجلیل ۴/۴۶۹، الخرشی ۸/۶۶، الشامل لبہرام ۲/۱۷۱۔

(۲) الشامل لابن الصباغ ۱/۱۰۱، الأم ۶/۱۵۱، ۷/۳۳۰۔

(۳) المغنی ۶/۳۴۶، الہدایہ للکلوذانی ۲۰۳، امام احمد سے شافعیہ کی طرح تین اقوال منقول ہیں، لیکن صاحب الإنصاف (۱۰/۳۳۹) نے کہا ہے کہ مختار مذہب مرنے پر اس کے مال کا فئ ہوجانا ہے۔

(۴) المبسوط ۱۰/۱۰۴۔

(۵) المبسوط ۱۰/۱۰۱، البدائع ۷/۱۳۸، رحمۃ الأمۃ ص ۱۹۱۔

(۶) المغنی ۶/۳۴۳، الإنصاف ۷/۳۵۱۔

(۷) المبسوط لمحمد ص ۱۴۲، المغنی ۸/۵۴۶، الشامل لبہرام ۲/۱۷۱، الخرشی ۸/۶۸۔

وَالْآخِرَةِ وَ أُولٰئِکَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُوْنَ"[۱] (اور جو کوئی بھی تم میں سے اپنے دین سے پھر جائے اور اس حال میں کہ وہ کافر ہے مرجائے تو یہی وہ لوگ ہیں کہ ان کے اعمال دنیا وآخرت میں اکارت گئے اور یہ اہل دوزخ ہیں اس میں ہمیشہ پڑے رہنے والے)، رازی کی اتباع میں آلوسی کہتے ہیں کہ حبوط کا معنی فاسد ہونا ہے[۲۵]۔

نیساپوری نے کہا: اس شخص نے ایسا عمل کیا جس میں کوئی فائدہ نہیں بلکہ نقصان ہے یا یہ کہا جائے کہ اب یہ واضح ہوگیا کہ اس کے سابقہ اعمال شرعاً معتبر نہیں[۳]۔

حنفیہ کہتے ہیں: حبوط میں ثواب باطل ہوتا ہے نہ کہ عمل[۴]۔

حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب[۵] یہ ہے کہ صرف ارتداد ہی سے اعمال ضائع ہوجاتے ہیں، ان کا استدلال اللہ تعالی کے اس ارشاد سے ہے: "وَمَنْ يَّكْفُرْ بِالْإِيْمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُه‘......"[۶] (اور جو کوئی ایمان سے انکار کرے گا تو اس کا عمل اکارت جائے گا)۔

شافعیہ کہتے ہیں: اعمال کے ضائع ہونے کے لئے شرط ہے کہ ارتداد کی حالت میں وفات ہو، ان کا استدلال قرآن کریم کی اس آیت سے ہے: "فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولٰئِکَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ"[۷] (وہ کافر ہی مرجائے تو یہی وہ لوگ ہیں کہ ان کے اعمال دنیا اور آخرت میں اکارت گئے)۔

اگر وہ اسلام کی طرف لوٹ آئے تو شافعیہ کے یہاں صراحت ہے کہ اس صورت میں صرف عمل کا ثواب ضائع ہوگا، اور اسلام کی طرف لوٹ کر اسلام ہی کی حالت میں مرجانے کی صورت میں اس سے دوبارہ عمل کا مطالبہ نہیں ہوگا[۱]۔

عبادات پر ارتداد کا اثر

حج پر ارتداد کا اثر:

۴۹- جو شخص مرتد ہونے کے بعد توبہ کرے حنفیہ[۲] اور مالکیہ[۳] کے نزدیک اس پر حج کو لوٹانا واجب ہے، شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ مرتد ہوکر توبہ کرلے تو اس پر اعادۂ حج لازم نہیں ہوگا[۴]۔

حنابلہ کا صحیح مذہب یہ ہے کہ اس پر اس کی قضاء لازم نہ ہوگی، بلکہ وہی حج اس کے لئے کافی ہوگا جو اس نے ارتداد سے پہلے کیا تھا[۵]۔

نماز، روزہ اور زکوۃ پر ارتداد کا اثر:

۵۰- حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ دوران ارتداد جو نمازیں اس نے چھوڑی ہیں اس پر ان کی قضاء واجب نہیں، اس لئے کہ وہ کافر تھا اور اس کے ایمان نے ان کو ختم کردیا[۶]۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ قضاء واجب ہے[۷]۔

حنابلہ سے قضاء وعدم قضاء دونوں منقول ہیں، اور ان کا مختار مذہب ہے کہ قضاء واجب نہیں ہے۔

اگر تائب ہوجانے والے مرتد پر اس کے ارتداد سے پہلے کی

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۱۷۔
(۲) روح المعانی ۲/ ۱۵۷۔
(۳) التفسیر الکبیر ۱۱/ ۱۴۸، غرائب القرآن ۲/ ۳۱۹۔
(۴) ابن عابدین ۴/ ۴۰۰۔
(۵) روح المعانی ۲/ ۱۵۷، الکشاف ۱/ ۲۷۱، عمدۃ القاری ۲۴/ ۷۹، ارشاد الساری ۱۰/ ۷۶، تفسیر القرطبی ۳/ ۴۸۔
(۶) سورۂ مائدہ/ ۵۔
(۷) سورۂ بقرہ/ ۲۱۷۔

(۱) القلیوبی ۴/ ۱۷۴۔
(۲) الإشارات (مخطوطہ) جس کے مصنف مجہول ہیں (۲۳)۔
(۳) الشامل لبہرام ۲/ ۱۷۱، الخرشی ۸/ ۶۸۔
(۴) القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۷۴، مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۳۔
(۵) الإنصاف ۱۰/ ۳۳۸۔
(۶) ابن عابدین ۱/ ۳۵۷، ۴/ ۲۵۲، الخرشی ۸/ ۶۸۔
(۷) القلیوبی ۱/ ۱۲۱، الإعلام ۲/ ۹۸، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۰۔

چھوٹی ہوئی کوئی نماز، روزہ یا زکوۃ ہو تو کیا اس پر قضا لازم ہوگی؟

اس سلسلے میں جمہور فقہاء حنفیہ [۱]، شافعیہ [۲] اور حنابلہ [۳] کا مذہب یہ ہے کہ قضاء واجب ہے، اس لئے کہ عبادت کا چھوڑنا معصیت ہے اور معصیت ارتداد کے بعد بھی باقی رہتی ہے۔

مالکیہ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے، اور ان کی دلیل یہ ہے کہ اسلام اپنے سے پہلے تمام چیزوں کو ختم کر دیتا ہے، اور اسلام نے اس کی توبہ کی وجہ سے ارتداد سے پہلی چیزوں کو ختم کر دیا [۴]۔

وضو پر ارتداد کا اثر:

۵۱- مالکیہ [۵] اور حنابلہ [۶] کا مذہب یہ ہے کہ ارتداد سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، اور حنفیہ اور شافعیہ نے نواقض وضو میں ارتداد کا ذکر نہیں کیا ہے [۷]۔

مرتد کا ذبیحہ:

۵۲- مرتد کا ذبیحہ کھانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس کا کوئی دین ہی نہیں اور نہ وہ اس دین پر باقی چھوڑا جائے گا جس کو اختیار کیا ہے، خواہ وہ اہل کتاب ہی کا دین ہو [۸]، البتہ اوزاعی اور اسحاق سے نقل کیا گیا ہے کہ مرتد اگر اہل کتاب کا دین اختیار کرلے تو اس کا ذبیحہ حلال ہوگا [۹]۔

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۳۰۲۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۰۔

(۳) الإنصاف ۱/ ۳۹۱۔

(۴) الشامل لبهرام ۲/ ۱۷۱، الذخیرہ ۲/ ۲۱۴، الخرشی ۹/ ۶۸۔

(۵) الخرشی ۱/ ۱۵۷۔

(۶) الإنصاف ۱/ ۲۱۹۔

(۷) المغنی ۱/ ۱۷۶ طبع الریاض۔

(۸) المبسوط لمحمد ص ۱۴۲، الأم ۶/ ۱۵۵، ۷/ ۲۳۱، المغنی ۸/ ۵۴۹، الإنصاف ۱۰/ ۳۸۹۔

(۹) المغنی ۸/ ۵۴۹۔

رزق

تعریف:

۱- لغت میں ''رزق'' کا معنی عطا ہے، خواہ دنیوی ہو یا اخروی، اور رزق اس چیز کو بھی کہتے ہیں جو پیٹ میں پہنچتی ہے اور اس سے غذا حاصل کی جاتی ہے، کہا جاتا ہے: "أعطى السلطان رزق الجند" (بادشاہ نے لشکر کو خوراک کا وظیفہ دیا) اور "رزقت علما" [۱] (مجھے علم عطا کیا گیا)۔

جرجانی کہتے ہیں: رزق اس چیز کا نام ہے جو اللہ تعالی جاندار کو دیتے ہیں اور وہ اسے کھاتا ہے، تو اس میں حلال اور حرام دونوں داخل ہیں [۲]۔

فقہاء کے نزدیک رزق وہ ہے: جو حاجت وکفایت کے بقدر بیت المال میں ماہانہ یا یومیہ مقرر کردیا جائے [۳]۔

اور ایک قول کے مطابق رزق وہ ہے جو فقراء مسلمین کے لئے ان کے فوجی نہ ہونے کی حالت میں مقرر کیا جائے [۴]۔

متعلقہ الفاظ:

عطاء:

۲- ''عطاء'' لغت میں اس چیز کو کہتے ہیں جو دی جائے، اس کی جمع

---

(۱) المفردات للراغب الأصفہانی۔

(۲) التعریفات للجرجانی۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۴۱۱۔

(۴) ابن عابدین ۵/ ۴۱۱، الکلیات لأبی البقاء الکفوی ۳/ ۲۷۹، المغرب ص ۳۱۹۔

"أعطية"ہے، اورجمع الجمع "أعطيات"ہے[۱]۔

''عطاء'' فقہاء کے نزدیک وہ ہے: جو معطی لہ (جس کو دیا جائے) کے صبر اور دین کے کام میں اس سے پہنچنے والے نفع کے لحاظ سے اس کو سالانہ دیا جائے، حاجت کی رعایت نہ کی جائے۔

''رزق'' اور ''عطاء'' کے درمیان فرق کے متعلق ایک قول یہ ہے کہ عطیہ وہ ہے جو مجاہد کے لئے مقرر کیا جائے اور جو فقراء مسلمین کے لئے ان کے مجاہد نہ ہونے کی حالت میں مقرر ہو وہ ''رزق'' ہے۔

ابن عابدین نے الاتقانی سے نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک یہ فرق محل نظر ہے[۲]۔

حلوانی کا قول یہ ہے کہ جو سالانہ یا ماہانہ ہو وہ ''عطاء'' ہے اور جو یومیہ ہو وہ ''رزق'' ہے[۳]۔

عام طور پر فقہاء رزق وعطاء کے استعمال میں فرق نہیں کرتے ہیں۔

ماوردی وابویعلی کا قول ہے کہ عطا میں قدر کفایت کا اعتبار ہے حتی کہ آدمی اس کے ذریعہ مستغنی ہوجاتا ہے[۴]۔

ابن قدامہ کا قول ہے کہ (امام) ان اہل عطاء کی حاجت وکفایت کے بقدر صرف کرے گا[۵]۔

نووی کا قول ہے کہ (امام) سال میں ایک بار وظیفہ تقسیم کرے گا اور اس کے لئے ایک وقت مقرر کردے گا اور اس کے خلاف نہیں کرے گا، اور اگر مصلحت کا تقاضا یہ ہو کہ مثلا ماہانہ تقسیم کرے تو ایسا کرے گا[۶]۔

(۱) المغرب رص ۳۱۹۔
(۲) ابن عابدین ۵/۴۱۱۔
(۳) الکلیات ۳/۲۷۹۔
(۴) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۰۵، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۲۴۲۔
(۵) المغنی ۶/۴۱۷۔
(۶) روضۃ الطالبین ۶/ ۳۶۳۔

فقہاء وظیفہ کا اطلاق اس پر کرتے ہیں جو بیت المال سے مجاہدین وغیرہ مثلاً قاضیوں، مفتیوں، ائمہ اور مؤذنوں کو دیا جاتا ہے[۱]۔

طاعت پر اعانت کے لئے وظیفہ لینا:

۳- جن مصالح کا نفع تمام مسلمانوں کو پہنچے ان پر بیت المال سے وظیفہ لینا جائز ہے جیسے قضاء، افتاء، اذان، امامت، تعلیم قرآن، علم حدیث وعلم فقہ کی تدریس، تحمل شہادت اور اداء شہادت، اسی طرح مجاہدین اور ان کے اہل وعیال وخدام کا وظیفہ بھی بیت المال سے دیا جائے گا اس لئے کہ یہ بھی مصالح عامہ میں سے ہے[۲]۔

ابن تیمیہ کا قول ہے کہ بیت المال سے جو وظیفہ لیا جاتا ہے وہ عوض اور اجرت نہیں ہے بلکہ طاعت وعبادت پر اعانت کے لئے وظیفہ ہے، اور عمل پر وظیفہ لینے سے وہ عمل طاعت سے خارج نہیں ہوجاتا اور نہ ہی اخلاص میں کوئی کمی آتی ہے، اس لئے کہ اگر اس سے اخلاص وطاعت میں کمی آتی تو اموال غنیمت اور مقتول کے سامان کا کوئی مستحق نہ ہوتا[۳]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''بیت المال'' (فقرہ ۱۲ ج ۸ ص ۲۹۰)۔

رزق سے متعلق بعض احکام درج ذیل ہیں:

۴-الف- قرافی کا قول ہے کہ جو وظائف قاضیوں، عاملوں اور

(۱) مطالب أولی النہی ۳/ ۶۴۱، الجوہرۃ النیرۃ ۲/ ۳۸۰۔
(۲) مطالب أولی النہی ۳/ ۶۴۱، الجوہرۃ النیرۃ ۲/ ۳۸۰، ابن عابدین ۳/ ۲۸۰، ۲۸۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۶۰، حاشیۃ الجمل ۵/ ۳۳۶، ۷/ ۳۳۳، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۰۵۔
(۳) مطالب أولی النہی ۳/ ۶۴۱۔

حاکموں کو دیئے جاتے ہیں انہیں جاری رکھنا، بند کر دینا، ان میں کمی زیادتی یا تبدیلی کرنا سب کچھ جائز ہے، اس لئے کہ وظائف احسان کے قبیل سے ہیں، جو حسب مصلحت خرچ کئے جاتے ہیں، اور بسااوقات مذکورہ مصلحت سے بھی بڑی کوئی مصلحت پیش آ جاتی ہے اس لئے امام پر لازم ہوجاتا ہے کہ اس بڑی مصلحت میں مال صرف کرے(۱)۔

چنانچہ امام ابو یوسف نے امیر المومنین ہارون الرشید کے نام مرسلہ اپنی تحریر میں فرمایا ہے:

مسلمانوں کے بیت المال میں جمع زمین کے ٹیکس، خراج اور جزیہ سے قاضیوں اور حاکموں کو وظائف دیئے جاتے ہیں، اس لئے کہ وہ مسلمانوں کے کاموں میں مصروف رہتے ہیں تو ان کو مسلمانوں کے بیت المال سے وظائف دیئے جائیں گے، اور ہر شہر کے حاکم وقاضی کو اس کی محنت کے بقدر دیا جائے گا، تو آپ جس شخص کو مسلمانوں کے کاموں میں مصرورف رکھیں اس کو مسلمانوں کے بیت المال سے وظائف دیجئے، اور حکام وقاضیوں کو زکوۃ کے مال سے کچھ نہ دیجئے، البتہ زکوۃ ہی کے حکام کو زکوۃ سے وظائف دیئے جاسکتے ہیں جیسا کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَالْعَامِلِيْنَ عَلَيْهَا"(۲) (جو ان پر مقرر ہیں)۔ اور قاضیوں، عاملوں اور حکام کے لئے جو وظائف جاری ہیں ان میں اضافہ وکمی کرنے کا آپ کو اختیار ہے، آپ ان میں سے جس کے وظیفہ میں اضافہ کرنا چاہیں کر دیں اور جس کے وظیفہ کو کم کرنا چاہیں کم کر دیں، امید ہے کہ اس سلسلے میں آپ کے لئے گنجائش ہے(۳)۔

(۱) الفروق للقرافی ۳/۳، تہذیب الفروق ۳/۴۔
(۲) سورۂ توبہ/۶۰۔
(۳) الخراج لأبی یوسف رص ۱۸۶، ۱۸۷، شائع کردہ السلفیہ۔

۵-ب-قرافی کا قول ہے کہ مساجد کے وظائف کو ان کی جہتوں سے منتقل کرنا جائز ہے، بشرطیکہ وہ جہتیں معطل ہوجائیں یا مسلمانوں کی کوئی ایسی مصلحت پیش آ جائے جو ان جہتوں سے مقدم ہو، اس لئے کہ وظائف احسان ہیں جو مصلحتوں کے تابع ہوتے ہیں تو جہاں بھی مصلحت ہوگی انہیں وہیں صرف کیا جائے گا(۱)۔

۶-ج-قرافی مزید فرماتے ہیں: خراجی زمینوں سے جاگیریں اور گھر وغیرہ جو امراء ولشکروں کو دیئے جاتے ہیں وہ بیت المال کے وظائف ہیں، وہ انہیں اجارہ کے طور پر نہیں دی جاتی ہیں، اسی لئے ان میں کام کی مقدار اور اجارہ ختم ہونے کی مدت کی شرط نہیں ہوتی، اور جاگیر وغیرہ میں یہ بھی ملحوظ نہیں ہوتا کہ وہ ہر ماہ اتنے کام کے بدلہ اور ہر سال اتنے کام کے بدلہ میں ہے، اس لئے وہ اجارہ نہیں ہے بلکہ وہ مطلقاً اعانت ہے، اس کے باوجود انہیں امام کی لگائی ہوئی شرائط کے بغیر لینا جائز نہیں ہے، شرائط مثلاً جہاد کی تیاری، دشمن سے مڈبھیڑ، دین کی حفاظت کے لئے تیراندازی، اسلام اور مسلمانوں کی نصرت اور ہتھیاروں ومعاونین کے ذریعہ تمام تیاریاں، لہذا جو شخص ان میں سے امام کی متعین کردہ شرائط کو پورا نہ کرے اس کے لئے لینا جائز نہیں، اس لئے کہ بیت المال کے مال کا استحقاق اسی طریقہ سے ہوگا جسے امام نے مقرر کیا ہے(۲)۔

۷-د-نیز قرافی فرماتے ہیں کہ مجاہدین پر جو مال زکوۃ صرف کیا جاتا ہے وہ اجرت نہیں بلکہ خاص مال سے متعین کردہ ایک خاص وظیفہ ہوتا ہے، اور وظیفہ خاص اور اصل وظائف میں فرق یہ ہے کہ اصل وظائف کو بیت المال میں باقی رکھنا صحیح ہے اور وظیفۂ خاص کو صرف کرنا واجب ہے، خواہ مجاہدین پر صرف کیا جائے یا ان کے علاوہ آٹھ

(۱) الفروق ۳/۳، ۴۔
(۲) الفروق ۳/۵۔

اصناف میں سے کسی پر صرف کیا جائے، اس لئے کہ امام پر اس مال کو انہیں اصناف میں صرف کرنا واجب ہے، جنھیں اللہ نے اپنی کتاب میں متعین فرمایا ہے، الا یہ کہ کوئی مانع پیش آ جائے[۱]۔

۸ -ھ۔فریقین کے درمیان زمین تقسیم کرنے والے کے لئے، قاضیوں کے پاس تحریروں کا ترجمہ کرنے والوں کے لئے، قاضی کے منشی کے لئے، قاضی کی طرف سے یتیموں کے لئے مقرر کردہ امینوں کے لئے اور اموال زکوۃ یعنی انگور اور کھجور وغیرہ کے اندازہ لگانے پر مقرر کردہ اندازہ لگانے والوں کے لئے، مویشیوں کی زکوۃ وصول کرنے والوں اور عاملین زکوۃ کے لئے اور دیگر کام کرنے والوں کے لئے جو اموال حکام کی طرف سے صرف کئے جاتے ہیں یہ سب وظائف ہیں، اس لئے ان میں وظائف ہی کے احکام جاری ہوں گے اجارہ کے احکام جاری نہ ہوں گے[۲]۔

۹ -و-رحیبانی نے ابن تیمیہ کا قول نقل کیا ہے کہ اگر واقفین نے وظائف متعین کر رکھے ہوں پھر بعد میں شہر کے بھاؤ میں تبدیلی آ جائے تو مستحق کو شہر کے بھاؤ کے حساب سے اس مقدار میں وظیفہ دیا جائے گا جس کی قیمت واقفین کی مقرر کردہ مقدار کی قیمت کے برابر ہو[۳]۔

وظیفہ پانے والے[۴] مجاہدین پر تقسیم کے سلسلے میں امام کی ذمہ داریاں:

وظیفہ یاب مجاہدین پر تقسیم کے سلسلے میں امام کی چند ذمہ داریاں ہیں:

۱۰ -اول: دیوان قائم کرے (دیوان اس رجسٹر کو کہتے ہیں جس میں نام لکھے جاتے ہیں) چنانچہ حاکم وظیفہ پانے والوں کے نام لکھے گا، اور ہر قبیلہ کے لئے یا جتنی تعداد کے لئے مناسب سمجھے نگراں متعین کرے، جو امام کے سامنے ان کے احوال پیش کرے اور وقت ضرورت انہیں جمع کرے، اور اس رجسٹر میں ان کے وظائف کی مقدار کا اندراج کرے[۱]۔

۱۱ -دوم- ہر شخص کو اس کی حاجت کے بقدر دے، چنانچہ اس کی حالت اور جن کے اخراجات اس کے ذمہ ہوں ان کی تعداد، اور ان کے کھانے پینے پہننے اور تمام اخراجات کی مقدار معلوم کرے، اور زمانہ و علاقہ اور گرانی و ارزانی کا لحاظ رکھے، مروت و عدم مروت میں اس شخص کی کیفیت کا خیال رکھے، اور کھانے پینے کی چیزوں میں اس علاقہ کے رواج کی رعایت رکھے، حاصل یہ کہ اس کے تمام اخراجات کو پورا کرے تاکہ وہ جہاد کے لئے فارغ رہے، اور اس کی اولاد میں سے جن کا خرچ اس کے ذمہ ہو ان کا بھی خرچ اس کو دے خواہ وہ بچے ہوں یا بڑے ہوں، اور بچوں کے بڑے ہونے سے جب ضرورت بڑھ جائے تو اس کے وظیفہ میں بھی اضافہ کردے[۲]۔

۱۲ - سوم- وظائف تقسیم کرنے اور دفتر میں ریکارڈ مرتب کرنے میں دیگر تمام لوگوں پر خاندان قریش کے افراد کو مقدم رکھنا امام کے لئے مستحب ہے۔

۱۳ - چہارم- امام دفتر میں بچہ، مجنوں اور کسی عورت کا نام درج نہ کرے، اور نہ کسی ایسے کمزور کا نام لکھے جو جہاد کر ہی نہ سکتا ہو جیسے نابینا اور لنجا واپاہج، البتہ اگر ایسے لوگ کسی مجاہد کی کفالت میں ہوں، تو انہیں

(۱) الفروق ۳/۷، تہذیب الفروق ۳/۱۸۔
(۲) تہذیب الفروق ۳/۱۸
(۳) مطالب أولی النہی ۴/۶۷ ۳۔
(۴) مرتزقہ (وظیفہ پانے والے): وہ لوگ ہیں جنہیں بیت المال سے مقررہ وظیفہ ملتا ہے۔

(۱) روضۃ الطالبین ۶/۳۵۹، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۰۵، ابو یعلی رص ۲۴۰، المغنی ۶/۷/۴۱۷۔
(۲) روضۃ الطالبین ۶/۳۵۹، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۲۴۲، الماوردی رص ۲۰۵۔

اسی کے تابع کر کے وظائف دے دیئے جائیں، دفتر کے ریکارڈ میں تو صرف ان لوگوں کے نام رکھے جائیں جو مکلّف ہوں اور جہاد کے لئے تیار ہوں۔

ماوردی اور ابویعلی نے رجسٹر میں فوج کا نام درج کرنے کے لئے پانچ اوصاف کی شرط لگائی ہے، وہ یہ ہیں: بلوغ، حریت، اسلام، ان آفتوں سے محفوظ ہونا جو قتال سے مانع ہوں، جنگوں پر اقدام کے لئے تیار رہنا(۱)۔

۱۴- پنجم- امام پورے سال میں ایک مرتبہ وظائف تقسیم کرے اور اس کے لئے ایک وقت مقرر کر دے جس کے خلاف نہ کرے، اور اگر مثلاً ماہانہ تقسیم کو مفید سمجھے تو اس کا بھی اسے اختیار ہے(۲)۔

اگر استحقاق کے بعد وظیفہ میں تاخیر ہو جائے اور بیت المال میں وظائف ہوں تو انہیں اسی طرح مطالبہ کا حق ہے جس طرح مستحق دیون کے مطالبہ کا حق ہوتا ہے(۳)۔

جن کا وظیفہ مقرر ہے، اگر ان میں سے کوئی وفات پا جائے تو اس کی بیوی اور نابالغ اولاد کو بقدر کفایت وظیفہ دیا جائے، اس لئے کہ اگر اس کے بعد اس کے پسماندگان کو وظائف نہ دیئے جائیں تو قتال کے لئے کوئی آمادہ نہ ہوگا، اس لئے کہ اسے اپنے پسماندگان کے ضائع ہونے کا اندیشہ رہے گا، اور جب اسے یہ معلوم ہوگا کہ اس کے مرنے کے بعد ان کی ضروریات پوری کی جائیں گی تو قتال کے لئے تیار ہونا ان کے لئے آسان ہو جائے گا، اور جب ان کے لڑکے بالغ ہو جائیں اور قتال کرنے والوں میں شرکت پسند کریں تو ان کے لئے بھی وظائف مقرر کر دیئے جائیں گے، اور اگر قتال کرنے والوں میں شرکت پسند نہ کریں تو ان کو چھوڑ دیا جائے گا۔

اور اگر ان کی بالغ اولاد میں سے کوئی نابینا یا لنجا و معذور ہو تو اس کا وظیفہ اسی طرح جاری رکھا جائے گا جیسے اس کے بالغ ہونے سے پہلے جاری تھا، یہ تفصیل مذکر اولاد کے بارے میں ہے، اور رہی مؤنث اولاد تو "الوسیط" میں مذکورہ تفصیل کا تقاضا یہ ہے کہ انہیں ان کی شادی ہونے تک وظائف دیئے جائیں(۱)۔

امام جن لوگوں کی دیکھ بھال کرتا ہے ان کے بارے میں ضابطہ:

۱۵- حاکم کے پاس جو مال ہوتا ہے اس مال کے ذریعہ وہ جن لوگوں کی دیکھ بھال کرتا ہے ان کی تین قسمیں ہیں۔

پہلی قسم وہ محتاج ہیں جن کی ضرورتیں امام پوری کرتا ہے، اور قرآن کریم کی جس آیت میں مستحقین زکوۃ کے اقسام کو بیان کیا گیا ہے ان میں زکوۃ کے مستحق زیادہ تر یہی لوگ ہیں، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ الخ"(۲) (صدقات (واجبہ) تو صرف غریبوں کے لئے ہیں الخ) اور فقہاء کی بیان کردہ تفصیل کے مطابق مساکین کا مال فئ و مال غنیمت کے خمس میں حق ہے، اور یہ لوگ ان تین اصناف میں سے ایک ہیں۔

دوسری قسم میں وہ لوگ ہیں جن کی کفالت امام کے لئے مناسب ہے، اور امام وظائف کے ذریعہ ان کی ضروریات پوری کرتا ہے اور انہیں کسب معاش سے بے نیاز کر دیتا ہے تا کہ وہ اسلام کے اہم مفوضہ کاموں کے لئے فارغ و تیار رہیں، ان کی دو قسمیں ہیں:

---

(۱) روضۃ الطالبین ۶/ ۳۶۱، ۳۶۳، الأحکام السلطانیہ للماوردی ۲۰۳، ۲۰۶، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۲۴۱، ۲۴۲، المغنی ۶/ ۴۱۷، ۴۱۸، مجموعہ فتاوی ابن تیمیہ ۸/ ۵۶۵، الزرقانی ۳/ ۱۲۷۔

(۲) روضۃ الطالبین ۶/ ۳۶۳، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۰۵، ۲۰۶، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی ۲۴۳، المغنی ۶/ ۴۱۷۔

(۳) الأحکام السلطانیہ للماوردی ر ۲۰۶، أبویعلی رص ۲۴۳۔

(۱) روضۃ الطالبین ۶/ ۳۶۳، المغنی ۶/ ۴۱۸، ابن عابدین ۳/ ۸۱۔

(۲) سورۂ توبہ ر ۶۰۔

۱۶- ایک وہ جن کے وظائف مقرر ہیں اور یہ مسلمانوں کی طاقت وسرمایہ، ان کی شان وشوکت اوران کے بہادر سپاہی ہیں، اس لئے ان پر اتنی مقدار صرف کیا جانا ضروری ہے جس سے ان کی ضروریات کی کفالت اور حاجت روائی ہوجائے اوراس کی وجہ سے انہیں کسب معاش وغیرہ کی راہیں اختیار نہ کرنی پڑیں، انہیں جس کام کے لئے تیار کیا جائے وہ تیار ہوجائیں، ان کی نظریں اس پر لگی ہوں کہ کب انہیں آواز دی جائے اور وہ لپک پڑیں، وہ بغیر کسی سستی وغفلت کے اورضرورت ومقصد کو پورا کرنے اوراسباب مہیا کرنے میں مصروف ہوئے بغیر وہ لبیک کہیں (۱) چنانچہ مستورد بن شداد سے منقول ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے نبی علیہ السلام کو فرماتے ہوئے سنا کہ ''من **كان لنا عاملا فليكتسب زوجة، فإن لم يكن له خادم فليكتسب خادما، فإن لم يكن له مسكن فليكتسب مسكنا**،،(۲) (جو شخص ہمارا عامل ہوتو وہ شادی کرلے اوراگر اس کے پاس خادم نہ ہوتو خادم لے لے، اور اگر اس کے پاس گھر نہ ہو توگھر بنالے)۔

بریدہؓ کی حدیث میں نبی علیہ السلام سے منقول ہے آپ علیہ السلام نے ارشادفرمایا:''**من استعملناه على عمل فرزقناه فما أخذ بعد ذلك فهو غلول**،،(۳) (جس شخص کو ہم کسی کام پر عامل بنائیں اوراسے وظیفہ دیں پھراس کے بعدوہ جوکچھ لے گا وہ خیانت ہوگی)۔

۱۷- دوسرے وہ حضرات ہیں جو دین کے ارکان کو قائم رکھنے کے لئے مقرر ہیں، اوراس کام کوانجام دینے اوراس میں مصروف رہنے کی وجہ سے وہ اپنی ضروریات پوری کرنے کے وسائل میں نہیں لگ سکتے، اوراگر وہ اپنے اس مفوضہ کام میں سرگرم نہ رہیں تو ایمان کے ارکان معطل ہوجائیں، اس لئے امام پرضروری ہے کہ ان کے اخراجات پوری کرے تاکہ جس کام کا وہ عزم کریں اس میں فارغ البالی وبےفکری سے لگ سکیں، یہ حضرات قاضی، حکام، قسام (بٹوارہ افسر) مفتیان وفقہاء کرام ہیں، اور ہر وہ شخص جو دین کے کسی اہم کام کوانجام دے وہ اس کام کی انجام دہی کی وجہ سے اپنی ضروریات پوری کرنے کے لئے کوئی دیگر کام نہ کرسکے۔

جن کے وظائف مقرر ہیں ان کے لئے تو فیٔ کے چار خمس مخصوص ہیں، اور دوسری قسم کے حضرات کو مصالح مسلمین کے حصہ سے وظائف دیئے جاتے ہیں (دیکھئے: اصطلاح ''بیت المال'')۔

۱۸- تیسری قسم: وہ لوگ ہیں جن کے مالدار ومستغنی ہونے کے باوجود ان پر بیت المال کے مال کا ایک حصہ صرف کیا جاتا ہے اوران کا استحقاق حاجت روائی وضرورت پر موقوف نہیں ہے، یہ حضرات بنوہاشم اور بنوالمطلب ہیں، یہ حضرات فیٔ ومال غنیمت کے خمس میں ایک حصہ کے مستحق ہیں، اورحاجت وکفایت کا کوئی اعتبار نہیں ہے یہ بعض فقہاء کے نزدیک ہے (۱)، نیز اس مسئلہ میں اختلاف اور کچھ تفصیل ہے جس کے لئے اصطلاح ''آل'' (فقرہ/ ۱۴، ج۱ ص ۱۴۲) اور اصطلاح ''خمس''، ''غنیمۃ'' اور ''قرابۃ'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۱) الغیاثی للامام الحرمین الجوینی رص ۲۴۴، ۲۴۷۔

(۲) حدیث: ''من كان لنا عاملا فليكتسب زوجة......'' کی روایت ابوداؤد (۳/ ۳۵۴ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۴۰۶، طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح کہا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۳) حدیث: ''من استعملناه على عمل فرزقناه......'' کی روایت ابوداؤد (۳/ ۳۵۳ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۴۰۶، طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح کہا اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) الغیاثی رص ۲۴۴، ۲۴۷۔

رسالۃ

دیکھئے: ''ارسال''۔

رسغ

تعریف:

۱-لغت میں ''رسغ'' کا معنی انسان کی کلائی اور ہتھیلی کا جوڑ نیز پنڈلی اور قدم کا جوڑ ہے، اسی طرح جانور کے جسم کا وہ پتلا مقام ہے جو کھر اور ہاتھ اور پیر کی پنڈلی کے پتلے حصہ کے جوڑ کے درمیان ہوتا ہے[۱]۔

فقہاء اس لفظ کا استعمال انسان کے اعتبار ہی سے کرتے ہیں[۲] نووی نے کہا: ''رسغ'' ہتھیلی کا جوڑ ہے، اس کے دو جانب ہیں، اور وہ دو ہڈیاں ہیں، انگوٹھے سے ملی ہوئی ہڈی کو ''کوع'' اور چھوٹی انگلی سے ملی ہوئی ہڈی کو ''کرسوغ'' کہتے ہیں[۳]۔

فقہاء کوع اور رسغ کا ذکر ہاتھ کی اس حد کو بیان کرنے کے ذیل میں کرتے ہیں جس کو دھونے کا حکم ابتدائے وضو میں اور مسح کرنے کا حکم تیمّم میں اور کاٹنے کا حکم چوری میں دیا گیا ہے[۴]۔

اجمالی حکم:

ابتدائے وضو میں دونوں ہاتھوں کا گٹوں تک دھونا:

۲- ابتدائے وضو میں دونوں ہاتھوں کا گٹوں تک دھونا فی الجملہ

(۱) لسان العرب، المعجم الوسیط، المصباح المنیر مادہ: ''رسغ''۔
(۲) العنایہ برحاشیہ فتح القدیر ۱/ ۱۹، شائع کردہ دار احیاء التراث العربی، البحر الرائق ۱/ ۱۸۔
(۳) المجموع ۲/ ۲۲۷، ۲۲۸۔
(۴) المغنی ۱/ ۹۹، ۱۰۰، ۲۵۵۔

مسنون ہے، خواہ وہ نیند سے بیدار ہوا ہو یا نہ ہوا ہو، اس وجہ سے کہ ہاتھ کے اس حصہ کو برتن میں ڈالا جاتا ہے، اور اسی سے وضو کے پانی کو اعضا تک پہنچایا جاتا ہے، لہذا ان دونوں کے دھونے میں پورے وضوء کا تحفظ ہے[(۱)]، نبی اکرم ﷺ کا عمل بھی ایسا رہا ہے، اور اس وجہ سے کہ دونوں ہاتھوں کا دھونا آپ ﷺ کی صفت وضو کی ان احادیث میں وارد ہوا ہے جن کو حضرت عثمان نیز حضرت علی اور حضرت عبداللہ بن زید وغیرہ نے روایت کیا ہے[(۲)]۔

ایک قول ہے کہ یہ فرض ہے اور اس کا مقدم کرنا سنت ہے، ''فتح القدیر''، ''المعراج'' اور ''خبازیہ'' میں اسی کو مختار کہا گیا ہے، نیز ''مبسوط'' میں امام محمد کا قول اسی جانب مشیر ہے[(۳)]۔

دھوئے بغیر برتن میں ہاتھ ڈالنے اور رات یا دن کی نیند سے بیداری کے وقت ہاتھ دھونے کے احکام نیز ان کے دھونے کی کیفیت کے بارے میں تفصیل کے لئے ''نوم''، ''وضوء'' اور ''ید'' کی اصطلاحات دیکھی جائیں۔

تیمّم میں دونوں ہاتھوں کا گٹوں تک مسح کرنا:

۳- اللہ تعالی نے اپنے قول ''فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْدِيْكُمْ مِنْهُ''[(۴)] (اپنے چہروں اور ہاتھوں پر اس سے مسح کرلیا کرو) کے اندر تیمّم میں ہاتھوں کے مسح کا جو حکم دیا ہے، اس کی حد کے بارے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں، جو درج ذیل ہیں:

حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب اور امام مالک کی ایک روایت یہ ہے کہ کہنیوں تک پورے دونوں ہاتھوں کا مسح کرنا واجب ہے[(۱)]۔ ان حضرات کی دلیل حضور اکرم ﷺ کا ارشاد ہے، آپ نے فرمایا: ''التيمم ضربتان: ضربة للوجه وضربة لليدين إلى المرفقين''[(۲)] (تیمّم میں زمین پر دوبار ہاتھ مارنا ہے ایک بار چہرے کے لئے اور ایک بار کہنیوں تک دونوں ہاتھوں کے لئے)۔

اسی طرح ان کی دلیل حضرت اسلع ؓ کی حدیث ہے، انہوں نے کہا: میں حضور ﷺ کی خدمت کرتا تھا، حضرت جبرئیل آیت تیمّم لے کر آپ کے پاس حاضر ہوئے، آپ ﷺ نے مجھے تیمّم کے مسح کی کیفیت دکھلائی تو میں نے اپنے دونوں ہاتھوں کو زمین پر ایک بار مارا اور ان سے اپنے چہرے کا مسح کیا پھر ان دونوں ہاتھوں کو زمین پر مارا، اور کہنیوں تک دونوں ہاتھوں پر مسح کیا[(۳)]۔

حنابلہ اور (حسن کی روایت کے مطابق) امام ابوحنیفہ کا مذہب، ایک دوسری روایت کے مطابق امام مالک، جمہور مالکیہ، مسلک قدیم میں شافعیہ، اوزاعی اور اعمش کا مذہب ہے کہ تیمّم میں دونوں ہاتھوں کا گٹوں تک مسح کرنا واجب ہے، ان حضرات کی دلیل اللہ تعالی کا قول

---

(۱) مراقی الفلاح ر ۳۶، تبیین الحقائق ۱/ ۳، ۴ الفتاوی الہندیہ ۱/ ۶، البحر الرائق ۱/ ۱۸، المغنی ۱/ ۹۷، ۱۰۰، روضۃ الطالبین ۱/ ۵۸، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/ ۱۵۷ شائع کردہ دارالمعرفہ۔

(۲) حدیث: ''صفة وضوء النبي ﷺ'' کی روایت مسلم (۱/ ۲۰۴، ۲۰۵ طبع الحلبی) نے حضرت عثمان بن عفان ؓ سے کی ہے۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۶۔

(۴) سورۂ مائدہ ر ۶۔

---

(۱) مراقی الفلاح ر ۶۴، ۶۵، البنایہ ۱/ ۴۹۵، ، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۱۲، اوجز المسالک إلی مؤطا مالک ۱/ ۳۲۱، ۳۲۲، بدایۃ المجتہد ۱/ ۶۸، ۶۹ شائع کردہ دارالمعرفہ۔

(۲) حدیث: ''التيمم ضربتان : صربة للوجه و ضربة......'' کی روایت دارقطنی (۱/ ۱۸۰ طبع دارالمحاسن) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے، پھر اس شخص کی روایت کو درست قرار دیا ہے جس نے اسے ابن عمر پر موقوف کیا ہے۔

(۳) حدیث اسلع: ''فی صفة المسح'' کی روایت بیہقی (۱/ ۲۰۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت اسلع سے کی ہے اور کہا ہے کہ اس کے راوی ربیع بن بدر ضعیف ہیں، تاہم وہ اس میں منفرد نہیں ہیں، اور ہم نے یہ قول، تابعین میں سے حضرت سالم بن عبداللہ، حسن بصری، شعبی اور ابراہیم نخعی سے نقل کیا ہے۔

ہے: "فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْدِيكُمْ مِنْهُ" (یعنی اپنے چہروں اور ہاتھوں پر اس سے مسح کرلیا کرو)، طریقہ استدلال یہ ہے کہ جب حکم مطلق ہاتھ سے متعلق ہوتو اس میں کلائی داخل نہیں ہوتی، جیسا کہ چور کا ہاتھ کاٹنے اور شرمگاہ کے چھونے کے مسئلے میں (۱)۔

اسی طرح ان کی دلیل حضرت عمارؓ کی حدیث ہے، انہوں نے کہا: "**بعثني رسول الله ﷺ فى حاجة فأجنبت فلم أجد ماءً فتمرغت فى الصعيد كما تتمرغ الدابة ثم أتيت النبي ﷺ فذكرت ذلک له، فقال: إنما كان يكفيک أن تقول بيدک هكذا، ثم ضرب بيديه الأرض ضربة واحدة ثم مسح الشمال على اليمين وظاهر كفيه ووجهه، وفى لفظ أن النبي ﷺ أمره بالتيمم للوجه والكفين**"(۲) (مجھے رسول اللہ ﷺ نے ایک ضرورت سے بھیجا، وہاں میں جنبی ہوگیا اور مجھے پانی دستیاب نہیں ہوا تو میں چوپائے کی طرح مٹی میں لوٹ گیا پھر آپ کے پاس آ کر میں نے اس کا تذکرہ کیا تو آپ نے فرمایا: تمہارے لئے بس اتنا کافی تھا کہ اپنے دونوں ہاتھوں سے تم اس طرح کرلیتے، پھر آپ نے اپنے ہاتھوں کو زمین پر ایک بار مارا، پھر بائیں ہاتھ سے، دائیں ہاتھ اور اوپر کی ہتھیلیوں اور چہرے پر مسح کیا، اور ایک لفظ میں ہے کہ آپ نے ان کو چہرے اور دونوں ہتھیلیوں پر مسح کرنے کا حکم دیا)۔

زہری، محمد بن مسلمہ اور ابن شہاب کا مسلک یہ ہے کہ مونڈھوں

(۱) المبسوط ۱/ ۱۰۷، مراقی الفلاح ۱/ ۶۵، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/ ۲۰۳ شائع کردہ دارالمعرفہ، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۱۲، کشاف القناع ۱/ ۱۷۴، ۱۷۵، المغنی ۱/ ۲۵۴، ۲۵۵۔

(۲) حدیث: "بعثنی رسول اللہ ﷺ فی حاجة......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۴۵۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۸۰ طبع الحلبی) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

تک مسح کرنا فرض ہے (۱)

تفصیل کے لئے دیکھئے: "تیمم"۔

چوری میں ہاتھ کہاں سے کاٹا جائے گا:

۴- فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ چوری میں دایاں ہاتھ گٹے سے کاٹا جائے گا، اس وجہ سے کہ نص تو ہاتھ کے کاٹنے کی وارد ہوئی ہے اور ہاتھ کا کاٹنا گٹے سے بھی ہوسکتا ہے اور کہنی سے بھی اور مونڈھے سے بھی، لیکن یہ ابہام رسول اللہ ﷺ کے بیان سے زائل ہوگیا، اس وجہ سے کہ آپ نے چور کے ہاتھ کو گٹے سے کاٹنے کا حکم دیا ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ اتنی مقدار یقینی ہے، اور سزاؤں میں یقینی مقدار ہی اختیار کی جاتی ہے (۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "سرقۃ"۔

(۱) بدایۃ المجتہد ۱/ ۶۹، المبسوط ۱/ ۱۰۷، المنتقی ۱/ ۱۱۴۔

(۲) المبسوط للسرخسی ۹/ ۱۳۳، ۱۳۴، المغنی ۸/ ۲۵۹، ۲۶۰، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۴۰، الزرقانی ۸/ ۹۲۔

رسول

تعریف:

ا-رسول لغت میں وہ شخص ہے جس کو بھیجنے والے نے حوالگی یا وصولیابی کے تعلق سے پیغام رسانی کا حکم دیا ہو، اور وہ اپنے بھیجنے والے کی باتوں کا پورا پورا لحاظ رکھتا ہو، یہ اہل عرب کے قول "جاء ت الإبل رسلا" (اونٹ گروہ در گروہ آگے پیچھے آئے) سے ماخوذ ہے۔

رسول کو اس وجہ سے رسول کہا جاتا ہے کہ وہ صاحب رسالت ہوتا ہے۔

رسول، "أرسلت" کا اسم مصدر ہے، بولا جاتا ہے "أرسلت فلانا فی رسالة" جس کو بھیجا جاتا ہے وہ مرسل اور رسول ہے۔

راغب اصفہانی نے کہا: رسول کبھی تو پیغام کو کہا جاتا ہے، جیسا کہ شاعر نے کہا: "ألا أبلغ أبا حفص رسولا" (ابوحفص کو یہ پیغام پہنچا دو) اور کبھی پیغام لے جانے والے کو[۱]۔

اس کا استعمال مذکر، مونث، تثنیہ، جمع سب کے لئے واحد کے صیغہ کے ساتھ جائز ہے، اسی طرح، تثنیہ و جمع بھی استعمال کرنا جائز ہے: چنانچہ اس کی جمع رسل آتی ہے، جیسا کہ ارشاد باری ہے: "لَقَدْ جَاءَ كُمْ رَسُوْلٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ"[۲] (بے شک تمہارے پاس ایک پیغمبر آئے ہیں تمہاری ہی جنس میں سے)۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، التعریفات للجرجانی، غریب القرآن للاصفہانی مادہ: "رسل"۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۱۲۸۔

دوسری جگہ ارشاد ہے: "فَقُوْلَا إِنَّا رَسُوْلُ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ"[۱] (اور کہو کہ ہم پروردگار عالم کے رسول ہیں)۔

اصطلاح میں رسول کے دو معنی ہیں: اول وہ شخص جو کسی انسان کی جانب سے کسی دوسرے انسان کی جانب مال یا پیغام یا اسی طرح کی کسی چیز کے ساتھ بھیجا گیا ہو، اس معنی کے اعتبار سے اس کا حکم "ارسال" کی اصطلاح میں دیکھا جاسکتا ہے۔

دوم: اللہ کا ایک رسول۔

اللہ کے رسول سے مراد کبھی فرشتے ہوتے ہیں، مثلا اللہ تعالی نے فرمایا: "قَالُوْا يَالُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَنْ يَّصِلُوْا إِلَيْكَ"[۲] (فرشتے کہنے لگے کہ اے لوط! ہم تو آپ کے رب کے بھیجے ہوئے ہیں آپ تک ہرگز ان کی رسائی نہیں ہوگی)۔ دوسری جگہ ارشاد ہے: "بَلٰى وَ رُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُوْنَ"[۳] (ضرور، سنتے ہیں اور ہمارے فرشتے ان کے پاس لکھتے (بھی) جاتے ہیں)۔ ایک اور جگہ فرمایا: "وَلَمَّا جَاءَ تْ رُسُلُنَا لُوْطًا سِيْءَ بِهِمْ"[۴] (اور جب ہمارے فرستادے لوط کے پاس پہنچے تو لوط ان کی وجہ سے کڑھے)۔

اور کبھی اس سے مراد انبیاء ہوتے ہیں، جیسا کہ قول باری ہے: "وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُوْلٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ"[۵] (اور محمد تو بس ایک رسول ہی ہیں ان کے قبل اور بھی رسول گذر چکے ہیں)۔

انسانوں میں رسول سے مراد وہ آزاد مرد ہیں جن کی جانب اللہ تعالی نے کسی شریعت کی وحی کی ہو اور ان کو اس کی تبلیغ کا حکم دیا ہو، اور اگر ان کو تبلیغ کا حکم نہ دیا گیا ہو تو وہ صرف نبی ہیں۔

(۱) سورۂ شعراء/ ۱۶۔

(۲) سورۂ ہود/ ۸۱۔

(۳) سورۂ زخرف/ ۸۰۔

(۴) سورۂ ہود/ ۷۷۔

(۵) سورۂ آل عمران/ ۱۴۴۔

شرعی حکم:

۲-رسول پر اللہ کی جانب سے انسانوں تک دعوت کا پہنچانا واجب ہے، ارشاد باری ہے: "يَا أَيُّهَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَّبِّكَ وَ إِنْ لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهٗ"[1] (اے ہمارے پیغمبر جو کچھ آپ پر آپ کے پروردگار کی طرف سے اترا ہے یہ (سب) آپ (لوگوں تک) پہنچا دیجئے اور اگر آپ نے یہ نہ کیا تو آپ نے اللہ کا پیغام پہنچایا ہی نہیں)۔

جس کے پاس رسولوں کی دعوت پہنچے اس پر واجب ہے کہ ان پر ایمان لائے اور جو کچھ وہ لے کر آئے ہیں اس میں ان کی تصدیق کرے اور ان کی اطاعت وفرماں برداری کرے۔

کسی رسول کو گالی دینے والے کا حکم:

۳-اہل علم کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جو شخص کسی نبی کی نبوت یا کسی رسول کی رسالت کا انکار کرے یا ان کی تکذیب کرے، یا انہیں گالی دے، یا ان کو حقیر جانے، یا ان کا مذاق اڑائے یا ہمارے رسول ﷺ کی کسی سنت کا استہزاء کرے تو وہ کافر ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: "قُلْ أَبِاللّٰهِ وَ آيَاتِهٖ وَ رَسُوْلِهٖ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِؤُوْنَ لَا تَعْتَذِرُوْا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيْمَانِكُمْ"[2] (آپ کہہ دیجئے کہ اچھا تو تم استہزا کر رہے تھے اللہ اور اس کی آیتوں اور اس کے رسول کے ساتھ (اب) بہانے نہ بناؤ تم کافر ہو چکے اپنے اظہار ایمان کے بعد)۔

دوسری جگہ ارشاد ہے: "إِنَّ الَّذِيْنَ يُؤْذُوْنَ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ لَعَنَهُمُ اللّٰهُ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ وَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذَاباً مُّهِيْناً"[3] (بے شک جو لوگ اللہ اور اس کے رسول کو ایذاء پہنچاتے رہتے ہیں

(۱) سورۂ مائدہ/ ۶۷۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۶۵، ۶۶۔

(۳) سورۂ احزاب/ ۵۷۔

اللہ تعالیٰ ان پر لعنت کرتا ہے دنیا اور آخرت میں اور ان کے لئے عذاب ذلیل کرنے والا تیار کر رکھا ہے)۔

اسی طرح جو رسول کو گالی دے اسے قتل کر دیا جائے گا[1]۔

تفصیلات "ردۃ" اور "توبۃ" کی اصطلاح میں موجود ہیں۔

اس حکم میں بقیہ رسول وانبیاء اور ملائکہ، نبی اکرم ﷺ کی طرح ہیں لہذا جو انہیں گالی دے، یا ان پر لعنت بھیجے، یا ان پر عیب لگائے یا تہمت باندھے، یا ان کے حق کا استخفاف کرے یا ان کی تنقیص کرے، یا ان کا مرتبہ گھٹائے یا ان کی جانب ایسی باتوں کا بطریق مذمت انتساب کرے جو ان کے شایان شان نہیں ہیں تو اسے قتل کر دیا جائے گا[2]۔

تفصیل اصطلاح "توبۃ" اور "ردۃ" میں ہے۔

رسول اللہ کے نام سے ذبح کرنا:

۴-رسول اللہ کے نام سے ذبح کرنا جائز نہیں ہے، اور نہ اللہ اور محمد رسول اللہ کے مجموعی نام سے، کیونکہ اس موقع پر اللہ تعالیٰ کے نام کو غیر اللہ کے نام سے علاحدہ رکھنا واجب ہے، اس وجہ سے کہ ارشاد ہے "وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ"[3] (اور جو جانور غیر اللہ کے لئے نامزد کر دیا گیا ہو)۔ اور حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ نے فرمایا: ذبح کے وقت تسمیہ کو غیر اللہ سے پاک رکھو اور اس وجہ سے کہ اس طرح تو اللہ کے نام کے ساتھ غیر اللہ کے نام کو شریک کرنا ہے[4]۔ تفصیل "ذبائح" میں ہے۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۹۰، الشفاء للقاضی عیاض ۲/ ۹۵۲، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۲۳، ۱۵۰، مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۵، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۸۰۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۳۔

(۴) البدائع ۵/ ۴۸، روضۃ الطالبین ۳/ ۲۰۵، مواہب الجلیل ۱/ ۱۸۔

رسول اکرم ﷺ کی چراگاہ:

۵- نبی اکرم ﷺ کو اس بات کا حق تھا کہ وہ خاص اپنے لئے چراگاہ بنائیں، مگر آپ ﷺ نے ایسا نہیں کیا، **وإنما حمى النقيع لخيل المسلمين**"[۱] (البتہ آپ نے نقیع کو مسلمانوں کے گھوڑوں کے لئے چراگاہ بنائی)، اور حضرت ابن عمر نے فرمایا: "**حمى النبي ﷺ الربذة لإبل الصدقة ونعم الجزية وخيل المجاهدين**" [۲] (رسول اللہ ﷺ نے ربذہ کو صدقہ کے اونٹوں، جزیہ کے جانوروں اور مجاہدین کے گھوڑوں کے لئے چراگاہ بنایا)۔

رسول اللہ ﷺ کی چراگاہ کے ختم کرنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور کا مذہب یہ ہے کہ جس کو آپ ﷺ نے چراگاہ بنایا وہ نص ہے، کسی خلیفہ کے لئے اس کا ختم کرنا اور تبدیل کردینا کسی بھی حال میں جائز نہیں ہے؟ خواہ اس چراگاہ کی ضرورت باقی ہو یا ختم ہوگئی ہو، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کے کسی حکم کو باطل کرنا درست نہیں ہے، اور اس وجہ سے کہ یہ ایک ایسے حکم کو اجتہاد سے بدلنا ہے جس کا صحیح ہونا قطعی اور یقینی ہے، بخلاف دیگر ائمہ اور خلفاء کی چراگاہ کے، کہ بوقت ضرورت اس کا ختم کرنا جائز ہے۔

بعض علماء کا خیال یہ ہے کہ رسول کی چراگاہ کو اس کی ضرورت کے باقی نہ رہنے کی صورت میں ختم کرنا جائز ہے[۳]۔

(۱) حدیث: "حمى رسول الله النقيع لخيل المسلمين" کی روایت بیہقی (۱۴۶/۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے اور ابن حجر نے الفتح (۴۵/۵ طبع السلفیہ) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "حمى الربذة لإبل الصدقة" کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۱۵۸/۴ طبع القدسی) میں ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ اس کی روایت طبرانی نے الکبیر میں کی ہے۔ اس کے رجال، صحیح کے رجال ہیں۔

(۳) الأحکام السلطانیہ ۱۸۵، روضۃ الطالبین ۲۹۲/۵، جواہر الإکلیل ۲۷/۴، ۲۰۲/۲، نہایۃ المحتاج ۳۳۸/۵۔

تفصیل "احیاء الموات" اور "حمی" کی اصطلاح میں ہے۔

جنگ یا صلح کرنے والوں کے قاصدین:

۶- جنگ یا صلح کرنے والے جب کسی پیغام کے پہنچانے کے لئے کسی کو دار الاسلام میں بھیجیں تو وہ مامون ہوگا، یہاں تک کہ وہ پیغام امام تک پہنچا دے، اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ مشرکین کے قاصدوں کو امان دیتے تھے، اور جب آپ کے پاس مسیلمہ کذاب کے دو قاصد آئے تو آپ نے ان سے کہا: "**لولا أن الرسل لا تقتل لضربت أعناقكما**"[۱] (اگر یہ بات نہ ہوتی کہ قاصد قتل نہیں کئے جاتے ہیں تو میں تمہاری گردنیں اڑا دیتا) اور اس لئے بھی کہ قاصدوں کو امان دینے کی ضرورت ہے، کیونکہ اگر ہم ان لوگوں کے قاصدوں کو قتل کردیں تو وہ بھی ہمارے قاصدوں کو قتل کردیں گے، اور پیغام رسانی کی مصلحت فوت ہوجائے گی۔

قاصد کو مطلقاً امان دینا بھی درست ہے، اور حسب مصلحت اس کو کسی مدت کے ساتھ مقید کرنا بھی جائز ہے، یہ حکم اس وقت ہے جب کہ امام حرم مکی میں موجود نہ ہو اور اگر امام حرم میں ہو تو قاصد کو اس میں داخل ہونے کی اجازت نہیں دی جائے گی[۲]۔

تفصیل "أمان" اور "حرم" کی اصطلاح میں ہے۔

(۱) حدیث: "لولا أن الرسل لا تقتل لضربت أعناقكما" کی روایت ابوداؤد (۱۹۲/۳ تحقیق عزت عبید دعاس) اور احمد (۴۸۸/۳ طبع المیمنیہ) نے حضرت نعیم بن مسعود اشجعی سے کی ہے، اور اس کی سند حسن ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲۲۷/۳، القوانین الفقہیہ ۱۵۹، روضۃ الطالبین ۲۸۰/۱۰، ۳۰۹، ۲۴۴، حاشیۃ الجمل ۲۱۲/۵، المغنی لابن قدامہ ۵۳۱/۸، تفسیر قرطبی ۱۰۴/۸، مغنی المحتاج ۲۲۷/۴، ۲۴۳، احکام القرآن لابن العربی ۹۰۱/۲۔

رشد

تعریف:

۱-لغت میں "رشد" کا معنی صلاح، اصابت رائے اور راہ حق پر سختی کے ساتھ قائم رہنا ہے، یہ الغی اور الضلال (گمراہی) کی ضد ہے، "المصباح" میں ہے: رشد یرشد، نصر اور سمع دونوں باب سے آتا ہے، اسی سے صفت "راشد" اور اسم "رشاد" ہے۔

اللہ کی صفات میں "رشید" کا معنی ہے، سیدھے راستے کی رہنمائی کرنے والا اور بہترین فیصلے والا، "لسان العرب" میں ہے: اللہ کے ناموں میں سے ایک نام رشید ہے، اس سے مراد وہ ذات ہے جس نے مخلوق کو ان کی مصلحتیں بتائیں، لہذا رشید یہاں پر مرشد کے معنی میں ہے، اور ایک قول یہ ہے: اس سے مراد وہ ذات ہے جس کی تدبیریں کسی کے مشورے اور اصلاح کے بغیر اپنے مقاصد تک درستگی کے ساتھ پہنچتی ہیں[1]۔

رشد کی اصطلاحی تعریف اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، "رشد"، (راء اور شین کے فتحہ کے ساتھ) رشد (راء کے ضمہ اور شین کے سکون کے ساتھ) سے خاص ہے، چنانچہ اول الذکر کا استعمال صرف اخروی امور میں ہوتا ہے جب کہ آخر الذکر کا دنیوی اور اخروی دونوں امور میں[2]۔

(۱) الصحاح، القاموس، اللسان، المصباح مادہ: "رشد"۔

(۲) الکلیات ۲/۳۸۶، ۳۸۷ طبع دمشق۔

یتیم کو اس کا مال سپرد کرنے کے لئے اور اس کے مثل دوسرے مسائل جن میں رشد کی شرط لگائی جاتی ہے، اس سے مراد جمہور کے نزدیک صلاح مال ہے، اور امام شافعی کے نزدیک صلاح مال کے ساتھ صلاح دین بھی۔

یہ ابتداء میں رشد کے سبب پابندی ختم کرنے کے حکم کے بارے میں ہے، چنانچہ اگر بعد میں وہ فاسق ہوجائے تو شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ اس پر پابندی عائد نہیں کی جائے گی[1]۔

صلاح دین سے مراد یہ ہے کہ وہ کسی ایسے حرام فعل کا ارتکاب نہ کرے جس سے عدالت ساقط ہوجاتی ہے، اور صلاح مال سے مراد یہ ہے کہ فضول خرچی نہ کرے[2]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-اہلیت:

۲-لغت میں اہلیت کا معنی: صلاحیت ہے، اس کی دو قسمیں ہیں: اہلیت وجوب اور اہلیت اداء۔

اہلیت وجوب یہ ہے کہ انسان میں اس بات کی صلاحیت پیدا ہوجائے کہ اس پر کسی کے اور اس کے کسی پر جائز حقوق واجب ہوسکیں۔

اور اہلیت اداء یہ ہے کہ انسان میں اس طرح عمل کرنے کی صلاحیت پیدا ہوجائے جو شرعا معتبر ہو۔

مزید برآں یہ کہ رشد اہلیت کا آخری مرحلہ ہے، جب آدمی

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/۹۵ طبع النصر، المغنی ۴/۵۱۶ طبع الریاض، حاشیۃ القلیوبی ۲/۳۰۱ طبع الحلبی، حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۳/۳۸۳ طبع المعارف، الإنصاف ۵/۳۲۲ طبع التراث۔

(۲) تفسیر الفخر الرازی ۹/۱۸۹ طبع اول، روضۃ الطالبین ۴/۱۸۰ طبع المکتب الاسلامی، المہذب ۱/۳۳۸ طبع الحلبی، بدایۃ المجتہد ۲/۳۰۵ طبع الکلیات الازہریہ۔

رشد کے ساتھ بالغ ہوجائے تو اس کی اہلیت مکمل ہوجائے گی، اس پر سے ولایت ختم ہوجائے گی اور بالاتفاق اس کا مال اس کے حوالہ کردیا جائے گا[۱]۔

ب-بلوغ:

۳-لغت میں اس کا معنی احتلام اور پختگی کے عمر کو پہنچنا ہے، فقہاء کے نزدیک ایک قوت کا نام ہے جب وہ کسی آدمی میں پیدا ہوجاتی ہے تو اس کو بچپن سے نکال کر جوانی میں داخل کردیتی ہے، یہ بلوغ اپنی کسی فطری علامت کے ظہور سے ثابت ہوتا ہے، جیسے احتلام اور عورت میں حمل وحیض، اگر ان میں سے کوئی بھی علامت نہ پائی جائے تو بلوغ عمر کے ذریعہ ہوگا، آدمی کی تربیت اور اس کی استعداد کے مطابق کبھی رشد و بلوغ دونوں بیک وقت پائے جاتے ہیں اور کبھی رشد، بلوغ کے بعد ہوتا ہے[۲]۔

ج-تبذیر (فضول خرچی):

۴-تبذیر لغت میں بذر الحب فی الأرض (زمین میں بیج ڈالنا) سے ماخوذ ہے، اور اصطلاح میں مال کا بطور اسراف خرچ کرنا ہے۔

فضول خرچی کے نتیجہ میں صلاح فی المال معدوم ہوجاتا ہے، کیونکہ جو فضول خرچ ہوگا وہ کم عقل یعنی بے شعور ہوگا[۳]۔

د-حجر (تصرف پر پابندی):

۵-لغت میں اس کا معنی تصرف سے روکنا ہے، اور اصطلاح میں

(۱) الموسوعہ ۷/۱۵۱، اصطلاح ''أہلیۃ''۔

(۲) الموسوعۃ الفقہیہ ۷/۱۶۰، اصطلاح، (أہلیۃ) ۸/۱۸۶، اصطلاح ''بلوغ''۔

(۳) المصباح مادہ: ''بذر'' التعریفات للجرجانی / ۲۷ طبع الکتاب العربی، تحفۃ المحتاج ۵/۱۶۸ طبع دار صادر۔

ایک ایسی حکمی صفت ہے جو اپنے موصوف کو اس کے ان تصرفات کے نفاذ سے روک دے جن کا تعلق اس کی اشیائے خوردنی سے زائد مال سے ہو، یا مال کو تبرعاً دینے سے ہو، یا کسی کو تصرفات مالیہ سے روکنے سے ہو۔

حجر و رشد میں تعلق یہ ہے کہ حجر، رشد کے فقدان کا ایک اثر ہے[۱]۔

ھ-سفہ:

۶-''سفہ''، لغت میں عقل کی کمی کو کہتے ہیں، اس کی اصل خفت (ہلکا پن) ہے۔

اور اصطلاح میں انسان کو لاحق ہونے والا وہ ہلکا پن ہے جو اس کو اس کے مال میں تقاضائے عقل کے برخلاف تصرف کرنے پر آمادہ کرے، اس کے باوجود کہ اس کی عقل میں خلل نہیں ہے، سفہ رشد کی ضد ہے[۲]۔

رشد کا وقت اور اس کی جانکاری کا طریقہ:

۷-اکثر فقہاء کا خیال یہ ہے کہ یتیم کو اس کا مال حوالہ کرنے کے لئے جو رشد معتبر ہے وہ بلوغ کے بعد ہی ہوتا ہے، اگر بلوغ کے بعد بھی وہ رشد سے محروم رہے تو جمہور فقہاء کے نزدیک اس پر پابندی برقرار رہے گی، خواہ وہ بوڑھا ہوجائے، امام ابوحنیفہ کا اس میں اختلاف ہے[۳]۔

(۱) المصباح مادہ: ''حجر'' حاشیہ ابن عابدین ۵/۸۹ طبع المصریہ، جواہر الإکلیل ۲/۹۷ طبع المعرفہ، حاشیۃ القلیوبی ۲/۲۹۹ طبع الحلبی، المغنی ۴/۵۰۵ طبع الریاض۔

(۲) المصباح مادہ: ''سفہ''، التلویح علی التوضیح ۲/۱۹۱ طبع صبیح، التقریر والتحبیر ۲/۲۰۱ طبع الامیریہ، کشف الأسرار علی أصول البزدوی ۴/۳۶۹ طبع دار الکتاب العربی، البحر الرائق ۸/۹۱ طبع العلمیہ۔

(۳) تفسیر القرطبی ۵/۳۷، طبع دار الکتب المصریہ۔

یہ رشد کبھی تو بلوغ کے ساتھ ہی آ جاتا ہے اور کبھی تاخیر سے، پھر یہ تاخیر کبھی کم ہوتی ہے اور کبھی زیادہ، اس کا تعلق آدمی کی تربیت، استعداد، معاشرتی زندگی کی پیچیدگی یا اس کی سادگی سے ہوتا ہے، اگر آدمی رشد کے ساتھ بالغ ہو تو اس کی اہلیت مکمل ہوجائے گی اور اس سے ولایت ختم ہوجائے گی اور اس کے اموال اس کے حوالے کردیئے جائیں گے۔ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَابْتَلُوْا الْيَتَامٰى حَتّٰى إِذَا بَلَغُوْا النِّكَاحَ فَإِنْ اٰنَسْتُمْ مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوْا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ"(۱) (اور یتیموں کی جانچ کرتے رہو یہاں تک کہ وہ عمر نکاح کو پہنچ جائیں تو اگر تم ان میں ہوشیاری دیکھ لو تو ان کے حوالہ ان کا مال کردو)۔

اگر آدمی رشد کے بغیر بالغ ہو، اور وہ صاحب عقل بھی ہو تو اس کی اہلیت مکمل ہوگی، اور امام ابوحنیفہ کے یہاں اس سے ولایت ختم ہوجائے گی، البتہ اس کے اموال اس کے حوالے نہیں کئے جائیں گے، بلکہ اس کے ولی یا وصی کے قبضہ میں رہیں گے، یہاں تک کہ اس کا رشد بالفعل ثابت ہوجائے، یا وہ پچیس سال کی عمر کو پہنچ جائے، جب وہ اس عمر کو پہنچ جائے تو اس کا مال اس کے حوالے کردیا جائے گا، اگرچہ وہ فضول خرچ ہو اور صحیح ڈھنگ سے اس کا استعمال نہ کرے، اس وجہ سے کہ اس کو مال نہ دینا بطور احتیاط وتادیب کے تھا نہ کہ تصرف سے اس کو روکنے کی غرض سے، کیونکہ امام ابوحنیفہ، سفیہ پر پابندی کے قائل نہیں ہیں، اور انسان اس عمر کو پہنچ جانے اور دادا بننے کی پوزیشن میں ہوجانے کے بعد ادب سکھائے جانے کے لائق نہیں رہتا۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا، اور حنفیہ میں امام ابویوسف اور امام محمد کا بھی یہی قول ہے: آدمی اگر رشد کے بغیر بالغ ہو تو اس کی

(۱) سورۂ نساء/ ۶۔

اہلیت کامل ہوگی، لیکن اس سے ولایت ختم نہیں ہوگی اور اس کا مال اس کے ولی یا وصی کے قبضہ میں باقی رہے گا یہاں تک کہ اس کا رشد ثابت ہوجائے، کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا ہے: "وَلاَ تُؤْتُوْا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللّٰهُ لَكُمْ قِيَامًا وَّارْزُقُوْهُمْ فِيْهَا وَاكْسُوْهُمْ وَ قُوْلُوْا لَهُمْ قَوْلاً مَعْرُوْفًا۔ وَ ابْتَلُوْا الْيَتَامٰى حَتّٰى إِذَا بَلَغُوْا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوْا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ"(۱) (اور کم عقلوں کو اپنا وہ مال نہ دے دو جس کو اللہ نے تمہارے لئے مایۂ زندگی بنایا ہے اور اس مال میں سے انہیں کھلاتے اور پہناتے رہو اور ان سے بھلائی کی بات کہتے رہو اور یتیموں کی جانچ کرتے رہو یہاں تک کہ وہ عمر نکاح کو پہنچ جائیں تو اگر تم ان میں ہوشیاری دیکھ لو تو ان کے حوالہ ان کا مال کردو)۔ اس آیت کریمہ میں اللہ تعالی نے اولیاء اور اوصیاء کو سفہاء کو مال دینے سے منع فرمایا ہے، نیز مال ان کے حوالے کرنے کو دو شرطوں پر معلق کیا ہے: ایک بلوغ، دوسرے رشد، لہذا اگر بلوغ کے ساتھ رشد نہ پایا جائے تو مال ان کے حوالے کرنا جائز نہیں ہوگا(۲)۔

۸- بچے کے رشد کا پتہ اس کی جانچ سے چلے گا، اللہ تعالی نے فرمایا: "وَابْتَلُوْا الْيَتَامٰى حَتّٰى إِذَا بَلَغُوْا النِّكَاحَ"(۳) (اور یتیموں کی دیکھ بھال کرتے رہو یہاں تک کہ وہ عمر نکاح کو پہنچ جائیں)۔ یعنی انہیں جانچو، اس کی جانچ یہ ہے کہ اس کے ذمہ ایسے تصرفات کئے جائیں جن کو اس جیسے بچے انجام دیتے ہیں، یہ جانچ لوگوں کے طبقات کے اعتبار سے الگ الگ ہوا کرتی ہے، چنانچہ تاجر

(۱) سورۂ نساء/ ۵، ۶۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۹۵، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۵۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۶۱، ۲/ ۹۸، الروضہ ۴/ ۱۷۷، ۱۷۸، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۳۰۱، المغنی ۴/ ۵۰۶، کشاف القناع ۳/ ۴۵۲۔

(۳) سورۂ نساء/ ۶۔

کالڑکا خرید وفروخت اوراس میں قیمت کے کم وبیش کرنے میں جانچا جائے گا، کاشتکار کالڑکا کاشتکاری کے معاملات اور اس کے بنیادی اجزاء پر اخراجات کے بارے میں جانچا جائے گا، اور پیشہ ور اپنے پیشہ سے متعلق چیزوں کے بارے میں اور عورت، گھریلو انتظام، کپڑوں کی حفاظت، اشیاءِ خوردنی کی نگہداشت اوران کے مثل گھریلو مفادات کے تعلق سے جانچی جائے گی، جانچ صرف ایک بار کافی نہیں ہوگی، بلکہ دو یا دو سے زائد بار ہونا ضروری ہے تاکہ اس کے رشد کا ظن غالب حاصل ہوجائے (۱)۔

شافعیہ نے جانچ کی دو صورت بتائی ہے، ان میں اصح یہ ہے کہ: کچھ رقم اس کو دی جائے اور قیمت کم کرانے اور بھاؤ کرنے میں اسے آزمایا جائے گا، اور جب معاملہ طے کرنے کی نوبت آجائے تو ولی طے کرے گا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ معاملہ بچہ طے کرے اوراس سے صادر ہونے والا یہ معاملہ ضرورتاً صحیح مان لیا جائے گا اور اگر آزمائش کی غرض سے دیا جانے والا مال اس کے ہاتھ میں برباد ہوجائے تو ولی پر ضمان نہیں ہوگا (۲)۔

ابن عربی نے بھی بچے کی آزمائش کی دو صوتیں ذکر کی ہیں:

پہلی صورت یہ ہے: ولی اس کے اخلاق کو بغور دیکھتا رہے اوراس کے اغراض ومقاصد پر دھیان دیتا رہے، تو اس کی ہوشیاری کا علم ہوجائے گا اور یہ پتہ چل جائے گا کہ وہ اپنے فائدے کے لئے اوراپنے مال کو محفوظ رکھنے کے لئے کوشاں رہتا ہے یا اس میں لاپرواہی برتتا ہے۔

دوسری صورت یہ ہے: اگر اس میں اچھائی محسوس کر رہا ہوتو اسے تھوڑا سا مال دے کر اس میں تصرف کی اجازت دیدے، اگر وہ اس مال کو بڑھائے اوراس کی اچھی دیکھ ریکھ کرے تو اس کا سارا مال اس کے حوالے کردے، اور اگر صحیح ڈھنگ سے اس کی دیکھ ریکھ نہ کرے تو اس کے مال کو اس سے روک لینا ولی پر واجب ہوگا (۱)۔

۹- آزمائش کے وقت کے بارے میں حنفیہ، اصح قول میں، شافعیہ اورحنابلہ کا ظاہر مذہب یہ ہے: وہ بلوغ سے پہلے ہوگا اس وجہ سے کہ ارشاد باری ہے: "وَابْتَلُوا الْيَتَامٰى حَتّٰى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ" (۲) (اور یتیموں کی دیکھ بھال کرتے رہو یہاں تک کہ وہ عمر نکاح کو پہنچ جائیں)، ظاہر آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ بچوں کی آزمائش بلوغ سے قبل ہوگی، اس کی دو وجہیں ہیں:

ایک یہ کہ اللہ تعالی نے انہیں یتیم کہا اور وہ یتیم بلوغ سے پہلے ہی ہوں گے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ لفظ "حتی" کے ذریعہ ان کی آزمائش کو مدت بلوغ تک بڑھایا گیا ہے، جس سے پتہ چلتا ہے کہ آزمائش اس سے پہلے ہوگی، اوراس لئے بھی کہ آزمائش کو بلوغ تک مؤخر کرنے سے بالغ رشید کو تصرف سے روکنا لازم آئے گا۔ کیونکہ تصرف پر پابندی اس کی آزمائش، اوراس کے رشد کا علم ہونے تک باقی رہے گی اور بلوغ سے پہلے آزمانے میں یہ پابندی لازم نہیں آئے گی، لہذا یہ بہتر ہوگا، لیکن آزمائش اس مراہق (۳) (قریب البلوغ)، صاحب تمییز بچے کی ہی کی جائے گی جو خرید وفروخت اور نفع ونقصان سے واقف ہو۔

مالکیہ کا مذہب، شافعیہ کا اصح قول کے مقابلہ میں دوسرا قول اورحنابلہ کا ایک قول یہ ہے: آزمائش بلوغ کے بعد ہوگی، اس وجہ سے کہ اس سے پہلے وہ تصرف کا اہل نہیں ہے، کیونکہ بلوغ جب کہ

(۱) المغنی ۴؍۵۱۷ طبع الریاض، روضۃ الطالبین ۴؍۱۸۱ طبع المکتب الإسلامی۔
(۲) روضۃ الطالبین ۴؍۱۸۱ طبع المکتب الإسلامی۔

(۱) احکام القرآن لابن العربی ۱؍۳۲۰ طبع الحلبی۔
(۲) سورۂ نساء؍۶۔
(۳) المراہق: وہ بچہ جو احتلام کے قریب ہو اور ابھی تک اس کو احتلام نہ ہوا ہو، المصباح: مادہ "رہق"۔

عقل ہوسکتی ہے وہ پایا نہیں گیا، لہذا اس کی عقل معدوم کے درجہ میں ہوگی۔

امام مالک نے ''مدونہ'' میں اس بچے کے لئے جو تجارت کی سوجھ بوجھ رکھتا ہے اس بات کی اجازت نہیں دی ہے کہ اس کا ولی یا وصی تجارت کرنے کے لئے اس کو مال دے، اس سلسلے میں سوال کرنے والے کے جواب میں فرمایا: میں اسے جائز نہیں سمجھتا، اس لئے کہ بچہ زیر ولایت ہے، اور جب وہ زیر ولایت ہے تو میں اس کے لئے تجارت کی اجازت کو اجازت نہیں سمجھتا۔

اور اس یتیم کے بارے میں جو بالغ ہوجائے اور اس کا ولی اس کے بارے میں خیر کے سوا کچھ نہ جانے، اور اسے بعد از بلوغ اس کی آزمائش کے لئے سونا دے دے ، اور آزمانے یا اس کے حالات معلوم کرنے کی غرض سے تجارت کی اجازت دے دے، اور وہ لوگوں سے قرض کا معاملہ کرے اور قرض سے زیر بار ہوجائے، فرمایا: میں نہیں سمجھتا کہ اس کے کسی مال میں اس کو چھوڑا جائے گا، نہ اس مال میں جو اس کے قبضہ میں ہے نہ دوسرے مال میں۔

امام مالک سے سوال کیا گیا: ولی نے مال اس کے قبضہ میں دے کر تجارت کی اجازت دی ہے تو کیا یہ اس کی مملوکہ شئ پر اجازت نہیں ہے؟ تو آپ نے فرمایا: نہیں۔ اس کو وہ مال ہی نہیں ملا ہے جس میں تصرف سے روکا گیا ہے، اگرچہ آزمائش کے لئے اسے دیا گیا ہو پھر بھی اس پر تصرف کی پابندی رہے گی۔

شافعیہ کی کتاب ''نہایۃ المحتاج'' میں یہ لکھا ہے کہ آزمائش بلوغ سے پہلے ہونے کے قول کے مطابق، اس کا مخاطب ہر ولی ہے اور بلوغ کے بعد ہونے کے قول کے مطابق اس میں دو قول ہیں:

اول: آزمائش ولی کرے گا۔

دوم: صرف حاکم کرے گا۔

الجوری نے پہلے قول کی نسبت عام اصحاب شافعی کی جانب اور دوسرے قول کی نسبت ابن سریج کی جانب کی ہے۔

جمہور کے یہاں آزمائش کے وقت کے سلسلے میں لڑکا اور لڑکی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، صرف امام احمد نے ایک جگہ اس بات کی جانب اشارہ کیا ہے کہ بلوغ سے پہلے کی آزمائش اس قریب البلوغ لڑکے کے ساتھ مخصوص ہے جو معاملہ اور مصلحت سے باخبر ہو، بخلاف لڑکی کے کہ اس کا تجربہ ناقص ہوتا ہے، البتہ بلوغ کے بعد دونوں یکساں ہیں [1]۔

ایسے آزاد، عاقل، بالغ کو مال دینا جو رشید نہ ہو:

۱۰ - امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے کہ لڑکا جب رشد کے بغیر بالغ ہو تو اس کا مال اس کے حوالے نہیں کیا جائے گا، تا آنکہ وہ پچیس سال کا ہوجائے، اگر وہ اس سے پہلے اپنے مال میں تصرف کرے گا تو اس کا تصرف نافذ ہوگا، اس وجہ سے کہ ان کے نزدیک آزاد، عاقل، بالغ پر حجر (تصرف کی پابندی) نہیں ہے، الا یہ کہ اس کا ضرر عام لوگوں تک متعدی ہوجائے، جیسے جاہل طبیب، غیر محتاط مفتی، اور کرایہ پر دینے والا مفلس اور اگر وہ پچیس سال کا ہوجائے تو اس کا مال اس کے حوالے کردیا جائے گا اگرچہ اس سے رشد ظاہر نہ ہو، زفر بن ہذیل اس کے قائل ہیں، اور نخعی کا بھی یہی مذہب ہے۔

حنفیہ میں امام ابو یوسف، امام محمد، مالکیہ، شافعیہ اور مشہور قول میں حنابلہ کا مذہب یہ ہے: غیر رشید کو مال دینا جائز نہیں ہے تا آنکہ

(۱) روح المعانی ۴/ ۲۰۴، طبع المنیر یہ، المدونۃ الکبری ۵/ ۲۲۳ طبع دار صادر، روضۃ الطالبین ۴/ ۱۸۱ طبع المکتب الاسلامی، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۵۲، ۳۵۳ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، المہذب ۱/ ۳۳۸ طبع الحلبی، المبدع ۴/ ۳۳۵، ۳۳۶ طبع المکتب الإسلامی، الکافی ۲/ ۱۹۵ طبع المکتب الاسلامی، الإنصاف ۵/ ۳۲۳ طبع التراث، المغنی ۴/ ۵۱۸ طبع ریاض۔

بلوغ کے بعد اس سے رشد ظاہر ہوجائے، اور اس سے تصرف کی پابندی ختم نہیں ہوگی اگر چہ وہ بوڑھا ہوجائے، اور کبھی بھی اس کا اپنے مال میں تصرف کرنا جائز نہیں ہوگا۔ قاسم بن محمد بن ابوبکر الصدیق کا یہی قول ہے، اور اکثر اہل علم کی بھی یہی رائے ہے۔

ابن منذر نے کہا: حجاز، عراق، شام اور مصر کے اکثر علماء کی رائے ہے کہ ہر اس شخص پر تصرف کی پابندی ہوگی جو اپنے مال کو تلف کرتا ہو وہ چھوٹا ہو یا بڑا، شافعیہ نے اس میں مرد اور عورت کے درمیان فرق نہیں کیا ہے۔

البتہ مالکیہ نے اس میں اتنا اضافہ کیا ہے کہ عورت سے تصرف کی پابندی اس وقت ختم ہوگی، جب شوہر اس سے وطی کرلے اور عادل آدمی یہ گواہی دیں کہ وہ اپنے مال کی حفاظت کرتی ہے۔

حنابلہ کے نزدیک مشہور اور اصح قول کے مقابلہ میں دوسرا قول یہ ہے کہ لڑکی کو اس کا مال اس کے رشد کے بعد بھی نہیں دیا جائے گا، یہاں تک کہ وہ شادی شدہ ہوکر صاحب اولاد ہوجائے یا شوہر کے گھر سال بھر مقیم رہے، اس کو ابوبکر، قاضی شیرازی اور ابن عقیل نے اختیار کیا ہے، اس کی دلیل شریح کا یہ اثر ہے: عمر بن خطاب نے مجھ کو یہ حکم دیا کہ میں کسی لڑکی کے عطیہ کو نافذ نہ ٹھہراؤں یہاں تک کہ وہ اپنے شوہر کے گھر سال بھر گذار لے یا صاحب اولاد ہوجائے۔

صاحب درمختار نے ذکر کیا ہے: کم عقلی اور غفلت کے سبب، آزاد مکلّف شخص پر تصرف کی پابندی عائد کرنے کے سلسلے میں صاحبین اور امام ابوحنیفہ کے درمیان جو اختلاف ہے، وہ صرف ان تصرفات میں ہے جو فسخ کا احتمال رکھتے ہوں، اور مذاق سے باطل ہوجاتے ہوں اور جن تصرفات میں احتمال فسخ نہ ہو اور نہ مذاق سے باطل ہوتے ہوں تو ان میں بالاجماع پابندی عائد نہیں کی جائے گی، اور اس کے مال کی حفاظت کے پیش نظر صاحبین ہی کا قول مفتی بہ ہے، لہذا وہ احکام میں بمنزلہ نابالغ بچے کے ہوگا[۱]۔

امام ابوحنیفہ نے اپنے مذہب پر اللہ تعالی کے اس قول سے استدلال کیا ہے: "وَآتُوا الْيَتَامٰى أَمْوَالَهُمْ وَلاَ تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيْثَ بِالطَّيِّبِ"[۲] (اور یتیموں کو ان کا مال پہنچادو اور پاکیزہ کو گندی چیز سے مت تبدیل کرو)۔ اس لئے کہ اس سے مراد بلوغ کے بعد دینا ہے پس آیت میں اس بات کی صراحت ہے کہ بلوغ کے بعد اس کو مال دینا واجب ہے، مگر اس مدت سے قبل اس کے مال کو اس سے اجماع کے سبب روک لیا جاتا ہے اور یہاں کوئی اجماع نہیں ہے، لہذا مال کا دینا نص کی وجہ سے واجب ہوگا، اور اسے یتیم اس وجہ سے کہہ دیا گیا کہ وہ بلوغ سے قریب ہے اور اس وجہ سے کہ بلوغ کے ابتدائی حالات میں بچپن کے اثر کے سبب کم عقلی ابھی باقی رہتی ہے، لہذا ہم نے اس کے لئے پچیس سال کی مدت مقرر کی کیونکہ یہ اس کی عقل کے مکمل ہونے کی حالت ہے، حضرت عمرؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا: آدمی جب پچیس سال کا ہوجاتا ہے تو اس کی عقل مکمل ہوجاتی ہے، انسانی طبائع کے ماہرین نے کہا: جو شخص پچیس سال کا ہوجاتا ہے، اس کا رشد مکمل ہوجاتا ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ وہ

---

(۱) البنایہ ۸/ ۲۳۶ طبع الفکر، تبیین الحقائق ۵/ ۱۹۵ طبع بولاق، ابن عابدین ۵/ ۹۳، ۹۵ طبع بولاق، الطحطاوی علی الدر المختار ۴/ ۸۰ طبع بولاق، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۵۶ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، تفسیر القرطبی ۵/ ۳۷ طبع اول، الدسوقی ۳/ ۲۹۳ طبع الفکر، جواہر الإکلیل ۲/ ۹۸ طبع المعرفہ، احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۳۲۲ طبع الحلبی، اسہل المدارک ۳/ ۳-۴ طبع الحلبی، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۳/ ۳۸۳ طبع المعارف، الخرشی ۵/ ۲۹۶ طبع بولاق، روضۃ الطالبین ۴/ ۱۸۱، ۱۸۲ طبع المکتب الاسلامی، المہذب ۱/ ۳۳۸ طبع الحلبی، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۳۰۲ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۵۳، طبع المکتبۃ الإسلامیہ، تحفۃ المحتاج ۵/ ۱۷۰ طبع دار صادر، التفسیر الکبیر للرازی ۹/ ۱۸۹ طبع البہیہ، الکافی ۲/ ۱۹۶ طبع المکتب الإسلامی، المغنی ۴/ ۵۰۶ طبع الریاض، المبدع ۴/ ۳۳۵، ۳۴۲، ۳۴۳ طبع المکتب الاسلامی۔

(۲) سورۂ نساء/ ۲۔

ایسی عمر کو پہنچ چکا ہے کہ اس کا دادا بن جانا ممکن ہے، اس وجہ سے کہ لڑکے کے بالغ ہونے کی کم سے کم مدت بارہ سال ہے، پھر چھ ماہ میں ایک لڑکا پیدا ہوسکتا ہے پھر وہ لڑکا بارہ سال میں بالغ ہوجائے گا اور چھ ماہ میں اس کو بھی لڑکا پیدا ہوسکتا ہے، اس طرح وہ دادا بن جائے گا اور اس وجہ سے کہ اس سے مال کو روکنا ایک تادیبی سزا ہے، اور ادب سکھانے کا عمل اس وقت ہوتا ہے جب کہ اس کے ادب قبول کرنے کی توقع ہو، جب وہ عمر کی اس منزل میں پہنچ چکا ہے تو اب ادب قبول کرنے کی امید ختم ہوگئی، لہذا اس کے بعد مال روکنے کا اب کوئی مطلب نہیں رہا، نیز وہ آزاد، عاقل، بالغ، مکلّف ہے، لہذا صاحب رشد کی طرح اس پر بھی تصرف کی پابندی عائد نہیں کی جائے گی[۱]۔

جو لوگ اس کے رشد سے پہلے اس کو مال دینا ناجائز اور اس میں اس کے تصرف کرنے کو غیر صحیح کہتے ہیں، ان کا استدلال اللہ تعالی کے اس قول سے ہے: ''وَابْتَلُوْا الْيَتَامٰى حَتّٰى إِذَا بَلَغُوْا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوْا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ''[۲] (اور یتیموں کی جانچ کرتے رہو یہاں تک کہ عمر نکاح کو پہنچ جائیں تو اگر تم ان میں ہوشیاری دیکھ لو تو ان کے حوالہ ان کا مال کردو)۔ اللہ تعالی نے یتامی کو مال دینے کو دو شرطوں پر موقوف رکھا ہے، ایک بلوغ، دوسرے، ظہور رشد، اور جو حکم، دو شرطوں پر موقوف ہوتا ہے، ان دونوں کے بغیر ثابت نہیں ہوتا، ان لوگوں نے اللہ تعالی کے اس قول سے بھی استدلال کیا ہے: ''وَلاَ تُؤْتُوْا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمْ''[۳] (اور کم عقلوں کو اپنا وہ مال نہ دے دو)۔

نیز انہوں نے اللہ کے اس قول سے بھی استدلال کیا ہے: ''فَإِنْ كَانَ الَّذِىْ عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيْهًا أَوْ ضَعِيْفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيْعُ أَنْ يُّمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ''[۱] (پھر اگر وہ جس کے ذمہ حق واجب ہے عقل کا کوتاہ ہو یا یہ کہ کمزور ہو اور اس قابل نہ ہو کہ وہ خود لکھواسکے تو لازم ہے کہ اس کا ذمہ دار ٹھیک ٹھیک لکھوادے) اللہ تعالیٰ نے سفیہ (کم عقل) پر ولایت کو ثابت کیا ہے، نیز اس وجہ سے کہ وہ فضول خرچ ہے، لہذا مال کا اس کے حوالے کرنا جائز نہیں ہے، جیسے وہ شخص جس کی عمر پچیس سال سے کم ہو[۲]۔

اسی کے ساتھ، تصرف کی پابندی کو رشد کے ظاہر ہونے یا پچیس سال کا ہونے تک باقی رہنے میں جو اختلاف ہے، وہ اس کے بارے میں ہے کہ وہ فضول خرچ ہونے کی حالت میں بالغ ہو، اگر بالغ ہو اور مال کے بارے میں فضول خرچ نہ ہو، مگر دینی اعتبار سے فاسق ہو تو شافعیہ کے یہاں اس پر تصرف کی پابندی باقی رہے گی، کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا: ''فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوْا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ''[۳] (تو اگر تم ان میں ہوشیاری دیکھ لو تو ان کے حوالہ ان کا مال کردو)۔ فاسق میں رشد نہیں ہوتا ہے، اور اس وجہ سے کہ فسق ہوتے ہوئے مال کی حفاظت میں اس پر بھروسہ نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ فسق اسے فضول خرچی پر کبھی بھی آمادہ کرسکتا ہے، لہذا اس سے تصرف کی پابندی ختم نہیں کی جائے گی[۴]۔

بحث کے مقامات:

۱۱ - فقہاء نے رشد کا ذکر فقہ کے بہت سے ابواب میں کیا ہے، چنانچہ انہوں نے اس کا ذکر بیع، شرکۃ، وکالۃ، تلف شدہ عاریت کے ضمان،

---

(۱) البنایہ ۸/ ۲۳۶ طبع الفکر، تبیین الحقائق ۵/ ۱۹۵ طبع بولاق، روح المعانی ۴/ ۲۰۶ طبع المنیر یہ، احکام القرآن للجصاص ۲/ ۶۷ طبع البہیہ۔

(۲) سورۂ نساء/ ۶۔

(۳) سورۂ نساء/ ۵۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

(۲) المغنی ۴/ ۵۰۶، ۵۰۷ طبع الریاض، الکافی ۲/ ۱۹۶ طبع المکتب الاسلامی۔

(۳) سورۂ نساء/ ۶۔

(۴) المہذب ۱/ ۳۳۸ طبع الحلبی، روضۃ الطالبین ۴/ ۱۸۱، ۱۸۲ طبع المکتب الاسلامی۔

معیر کی شرط اور اقرار کے اس مسئلے میں کیا ہے جب کہ ورثہ میں سے کوئی وارث کسی اور وارث کا اقرار کرے۔

شافعیہ نے رشد کو فرض کفایہ کی ادائیگی کے واسطے اس کے نکلنے کے لئے شرط قرار دیا ہے، فقہاء نے اسے ہبہ، وقف، ولی نکاح، نکاح پر شوہر کی رضامندی، خلع میں ایجاب وقبول کرنے والے شخص کے شرائط اور لقیط کی پرورش کرنے والے شخص کے بارے میں ذکر کیا ہے۔ اور تفصیلات ان مقامات میں ان کے خاص ابواب میں ہیں، ان کے علاوہ فقہاء نے بچہ اور سفیہ پر تصرف کی پابندی کے احکام میں بھی اس کا ذکر کیا ہے (١)۔

دیکھئے: ''حجر'' اور ''سفہ''۔

(١) دیکھئے: فتح القدیر ٣/ ٢١٨ طبع الأمیریہ، بدائع الصنائع ٣/ ٧ ١٤ طبع الجمالیہ، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ٢/ ٥١٩، ٥٢٦ طبع المعارف، الخرشی ٤/ ١٢ طبع بولاق، الشرح الکبیر ٢/ ٧ ٣٤، ٣٤٨، ٣٥٢، ٣/ ٦، ٣٤٨، ٤٣٣ طبع الفکر، زرقانی ٦/ ١١٢ طبع الفکر، روضۃ الطالبین ٧/ ٣٨٤، ٣٨٨، طبع المکتب الاسلامی، حاشیۃ القلیوبی ٣/ ٣٠٧، ٣٠٨ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ٣/ ٣٧٣، ٨/ ٥٤ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، کشاف القناع ٥/ ٢١٣، ٢١٥ طبع النصر، المبدع ٧/ ٢٢٢، ٢٢٦ طبع المکتب الاسلامی، مطالب أولی النہی ٤/ ٢٤٨، ٣٢٨، ٣٧٧، ٣٨٨، ٥/ ٥٣، ٦٥ طبع المکتب الاسلامی، المغنی ٦/ ٨٦، ٨٧ طبع الریاض۔

رشوت

تعریف:

١- لغت میں ''رشوت'' کا معنی مقررہ اجرت ہے اور وہ چیز ہے جو کسی کام کے حصول کے لئے دی جاتی ہے، اس کی جمع رُشا اور رِشا ہے (١) (رشوت میں راء کو زبر، زیر اور پیش تینوں پڑھنا صحیح ہے)۔

فیومی نے کہا: رشوت (بکسر راء) وہ چیز ہے جسے آدمی کسی حاکم یا کسی اور شخص کو اس لئے دیتا ہے کہ وہ اس کے حق میں فیصلہ کرے یا اسے اپنی منشا کے مطابق کام پر آمادہ کرے (٢)۔

ابن اثیر نے کہا: رشوت مال کے ذریعہ حاجت رسائی کو کہتے ہیں، اس کی اصل ''رشاء'' ہے، یعنی وہ رسی جس کے واسطے سے پانی تک پہنچا جاتا ہے (٣)۔

ابوالعباس نے کہا: رشوت، ''رشا الفرخ'' سے ماخوذ ہے، یہ اس وقت بولا جاتا ہے، جب چوزہ اپنی ماں کی طرف اپنا سر بڑھاتا ہے تاکہ وہ اسے دانہ چوگائے (٤)۔

''راشاہ'': جانبداری کرنا، مبنی برغرض معاملہ کرنا اور مدد کرنا۔

''ارتشی'': اس نے رشوت لی، کہا جاتا ہے: ''ارتشی منہ رشوۃ'' یعنی اس نے اس سے رشوت لی۔

(١) لسان العرب، المعجم الوسیط۔

(٢) المصباح المنیر۔

(٣) النہایہ ٢/ ٢٢٦ دار الفکر۔

(٤) لسان العرب۔

ترشاہ: اس کے ساتھ نرمی برتا، جیسا کہ حاکم رشوت لے کر کرتا ہے۔

"**استرشی**": اس نے رشوت طلب کی۔

"**راشی**": امر ناحق میں تعاون کے لئے مال دینے والا۔

"**مرتشی**": رشوت لینے والا۔

"**رائش**": رشوت خور اور رشوت دہندہ کے درمیان بھاگ دوڑ کرنے والا شخص جو راشی کے لئے گھٹانے اور مرتشی کے لئے بڑھانے کی کوشش کرتا ہے۔

کبھی رشوت کو "برطیل" بھی کہا جاتا ہے، اس کی جمع "براطیل" ہے۔

مرتضی زبیدی نے کہا: برطیل بمعنی رشوت کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے کہ آیا وہ عربی لفظ ہے یا نہیں؟

مثل ہے: "**البراطیل تنصر الأباطیل**"[1] (رشوت، باطل چیزوں کی معاون ہے)

رشوت کا اصطلاحی معنی ہے: وہ شئ جو حق کو ناحق یا ناحق کو حق ثابت کرنے کے لئے دی جائے[2]۔

یہ تعریف، اس کی لغوی تعریف سے خاص ہے، اس وجہ سے کہ اس میں اس بات کی قید ہے کہ وہ حق کو ناحق یا ناحق کو حق ثابت کرنے کے لئے دی گئی ہو۔

متعلقہ الفاظ:

الف - مصانعة:

۲ - مصانعہ: یہ ہے کہ آپ دوسرے کے لئے کوئی کام اس لئے کریں کہ وہ اس کے عوض آپ کے لئے کچھ کرے، اور یہ رشوت سے کنایہ

(۱) التعریفات/ ۱۴۸ دار الکتاب العربی، الرہونی علی الزرقانی ۷/ ۲۹۴، بولاق، الباجوری علی ابن القاسم ۲/ ۳۴۳ مصطفی البابی۔

(۲) تاج العروس، المعجم الوسیط، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۳/ ۱۷۷۔

بھی ہے، مثل ہے: "**من صانع بالمال لم یحتشم من طلب الحاجة**"[1] (جو شخص رشوت میں مال خرچ کرے وہ حاجت کے طلب کرنے سے نہیں شرمائے گا)۔

ب - سحت (سین کے ضمہ کے ساتھ):

۳ - اس کی اصل سحت (سین کے فتحہ کے ساتھ) ہے، جس کا معنی برباد کرنا اور جڑ سے اکھاڑنا ہے، "سحت": وہ حرام شئ ہے جس کا کمانا جائز نہیں ہے، کیونکہ وہ برکت کو برباد کردیتی ہے۔

رشوت کو "سحت" کہا جاتا ہے[2] بعض فقہاء نے اسی کو اختیار کیا ہے[3]۔

لیکن سحت، رشوت سے عام ہے، اس وجہ سے کہ سحت ہر حرام شئ کو کہتے ہیں جس کا کمانا جائز نہیں ہے۔

ج - ہدیہ:

۴ - آپ کی طرف سے تعظیم کے طور پر دوسرے کو دیا گیا تحفہ یا کسی کے لئے بھیجی گئی کوئی چیز، اس کی جمع "ہدایا" اور "ہداوی" ہے، آخر الذکر اہل مدینہ کی لغت ہے۔

کہا جاتا ہے: **أهديت له وإليه** (میں نے اس کو ہدیہ دیا)، اور قرآن میں ہے: "**وَإِنِّيْ مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ**"[4] (اور میں ان لوگوں کے پاس ہدیہ بھیجتی ہوں)۔

راغب نے کہا: ہدیہ اس تحفہ کے ساتھ خاص ہے جسے ہم میں سے ایک دوسرے کو دیتا ہے، مہدی: وہ طبق جس میں ہدیہ بھیجا جائے۔

(۱) لسان العرب، المصباح، المعجم الوسیط۔

(۲) النہایہ ۲/ ۳۴۵، المفردات/ ۲۲۵، المصباح۔

(۳) المقنع ۳/ ۶۱۱ طبع السلفیہ۔

(۴) سورۂ نمل/ ۳۵۔

مھداء: بہت ہدیہ کرنے والا (۱)۔

کشاف القناع میں ہے: رشوت وہ مال یا سامان ہے جو مانگنے پر دیا جائے اور جو مانگنے کے بغیر دیا جائے وہ ہدیہ ہے (۲)۔

د- ہبہ:

۵- ہبہ لغت میں ایسے عطیہ کو کہا جاتا ہے جو بغیر عوض کے ہو (۳)۔

ابن اثیر نے کہا: ہبہ بے عوض اور بے غرض عطیہ کو کہتے ہیں، جب یہ کثرت سے ہو تو اس کے کرنے والے کو ''وہاب'' کہا جاتا ہے (۴)۔

اتھبت الھبۃ: میں نے ہبہ قبول کیا، **استوھبتھا:** میں نے ہبہ طلب کیا، **تو اھبوا:** بعض نے بعض کو ہبہ کیا (۵)۔

اصطلاحی معنی: اپنے مال کا بغیر کسی عوض کے اپنی زندگی میں تبرع کرنا ہے۔

کبھی عوض کے ساتھ ہوتا ہے تو اسے ہبۃ الثواب کہتے ہیں (۶)۔

رشوت اور ہبہ کے درمیان تعلق یہ ہے کہ دونوں میں دوسرے کو نفع پہنچانا ہوتا ہے، اگرچہ ہبہ میں عوض کے نہ ہونے کا پہلو غالب ہے اور رشوت میں نفع کا انتظار رہتا ہے جو عوض ہے۔

ھ- صدقہ:

۶- جسے انسان اپنے مال سے بطور عبادت نکالتا ہے جیسے زکوۃ، لیکن صدقہ کا اطلاق نفل پر اور زکوۃ کا واجب پر ہوتا ہے، کبھی واجب کو بھی صدقہ کہہ دیا جاتا ہے، جب صدقہ کرنے والا اپنے فعل میں صدق واخلاص کا پہلو اختیار کرے (۱)۔

ابن قدامہ نے کہا: ہبہ، صدقہ، ہدیہ، عطیہ سب کے معانی ایک دوسرے سے قریب ہیں، سب کا مطلب ہے زندگی میں بغیر عوض کے مالک بنانا اور لفظ عطیہ سب کو عام ہے (۲)۔

رشوت اور صدقہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ صدقہ اللہ کی رضاجوئی کے لئے دیا جاتا ہے، جب کہ رشوت کسی دنیوی فوری مقصد کے حصول کے لئے دی جاتی ہے۔

رشوت کے احکام:

۷- فیصلہ کے لئے دی گئی رشوت اور کسی کام کے ذمہ دار شخص کو دی گئی رشوت، بلاکسی اختلاف کے حرام اور گناہ کبیرہ ہے۔

ارشاد باری ہے: ''سَمّٰعُوْنَ لِلْكَذِبِ أَكّٰلُوْنَ لِلسُّحْتِ'' (۳) (جھوٹ کے بڑے سننے والے ہیں، حرام کے بڑے کھانے والے ہیں)۔ حسن اور سعید بن جبیر نے کہا: سحت سے مراد رشوت ہے۔

اللہ تعالی نے فرمایا: ''وَلَا تَأْكُلُوْا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَ تُدْلُوْا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوْا فَرِيْقاً مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ'' (۴) (اور آپس میں ایک دوسرے کا مال ناجائز طور پر مت کھاؤ اور نہ اسے حکام تک پہنچاؤ کہ جس سے لوگوں کے مال کا ایک حصہ تم گناہ سے کھا جاؤ درانحالیکہ تم جان رہے ہو)۔

حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے مروی ہے، انہوں نے کہا: ''لعن

(۱) لسان العرب، المصباح، المعجم الوسیط، المفردات/ ۵۴۱۔
(۲) کشاف القناع ۲/ ۲۷۸۔
(۳) المصباح، المغرب/ ۴۹۶، دار الکتاب العربی۔
(۴) النہایہ ۵/ ۲۳۱۔
(۵) سابقہ مراجع۔
(۶) نیل المآرب ۲/ ۹، ابن عابدین ۴/ ۵۰۸، المغنی ۵/ ۶۸۴، ۶۸۵، القوانین الفقہیہ/ ابن جزی/ ۳۷۳۔

(۱) المفردات/ ۲۷۸، التعریفات/ ۱۷۴۔
(۲) المغنی ۵/ ۶۴۹۔
(۳) سورۂ مائدہ/ ۴۲۔
(۴) سورۂ بقرہ/ ۱۸۸۔

رسول اللّٰہ ﷺ الراشي و المرتشي" وفي رواية زيادة "والرائش"[۱] (رسول اللہ ﷺ نے رشوت دینے والے اور رشوت لینے والے دونوں پر لعنت بھیجی ہے، اور ایک روایت میں رائش رشوت کے معاملہ میں واسطہ بننے والے شخص کا اضافہ ہے)۔

رشوت مانگنا، اس کا دینا اور قبول کرنا سب حرام ہے، اسی طرح رشوت لینے والے اور دینے والے کے درمیان واسطہ بننا بھی حرام ہے[۲]۔

تاہم (جمہور کے نزدیک) آدمی کسی حق کی حصولیابی یا ظلم یا نقصان کے ازالہ کے لئے رشوت دے سکتا ہے، اس کا گناہ رشوت لینے والے پر ہوگا دینے والے پر نہیں[۳]۔

ابو اللیث سمرقندی نے کہا: اپنی جان و مال سے خطرہ ٹالنے کے لئے رشوت دینے میں کوئی حرج نہیں ہے[۴]۔

حاشیہ رہونی میں ہے کہ بعض علماء نے فرمایا: اگر تمھاری جائز بیوی ہو اور تم حجت شرعی قائم نہ کرسکو اور اس سلسلے میں کسی ایسے حاکم سے تعاون لو جو حجت شرعی کے بغیر فیصلہ کرتا ہو تو وہ گناہگار ہوگا تم نہیں، بلکہ ایسا کرنا تم پر واجب ہوگا، اس وجہ سے کہ حاکم کا مفسدہ، زنا

(۱) حدیث عبد اللہ بن عمرو: "لعن رسول اللّٰہ ﷺ الراشي و المرتشي" کی روایت ترمذی (۳/ ۶۱۴ طبع الحلبی) نے کی ہے اور اسے حسن صحیح کہا ہے، اور احمد (۵/ ۲۷۹ طبع المیمنیہ) نے حضرت ثوبانؓ سے کی ہے اور اس میں "رائش" کا اضافہ ہے۔

(۲) المغنی ۹/ ۷۸، کشاف القناع ۶/ ۳۱۶، الزواجر ۲/ ۱۸۸، الکبائر للذہبی ر ۱۴۲، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۴۳، نیل الأوطار ۸/ ۲۷۷، ابن عابدین ۴/ ۳۰۴، مواہب الجلیل ۶/ ۱۲۰، المحلی ۹/ ۱۳۱، ۱۵۷۔

(۳) کشاف القناع ۶/ ۳۱۶، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۴۳، القرطبی ۶/ ۱۸۳، ابن عابدین ۴/ ۳۰۴، الحطاب ۶/ ۱۲۱، المحلی ۹/ ۱۵۷، مطالب أولی النہی ۶/ ۴۷۹۔

(۴) القرطبی ۶/ ۱۸۳۔

اور غصب کے مفسدہ سے کمتر درجہ کا ہے، اسی طرح فوجیوں سے تعاون لینے میں وہ گنہگار رہوں گے، تم نہیں، اسی طرح جانور وغیرہ کے غصب کا حکم ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ معین سے صادر ہونے والا فعل ایسی معصیت ہے جس میں مفسدہ نہیں ہے اور جو دو غصب میں عصیان اور مفسدہ دونوں ہیں، شریعت نے کسی بڑے مفسدہ کو دفع کرنے کے لئے اس سے چھوٹے مفسدہ سے تعاون لینے کو جائز قرار دیا ہے، (اس حیثیت سے نہیں کہ وہ مفسدہ ہے) جیسے قیدی کا فدیہ، اس لئے کہ کفار کا ہمارے مال کو لینا حرام ہے، نیز اس میں اضاعت مال کا مفسدہ ہے، پھر جس میں کوئی مفسدہ نہ ہو تو وہ بدرجۂ اولی جائز ہے۔

اگر حق تھوڑا سا ہو جیسے روٹی کا ٹکڑا، کھجور کا ایک دانہ تو اس کے حاصل کرنے کے لئے حجت شرعی کے علاوہ کسی اور امر سے تعاون لینا حرام ہوگا، اس وجہ سے کہ اللہ کے اوامر کے خلاف فیصلہ کرنا ایک امر عظیم ہے، جو ایک معمولی چیز کی وجہ سے مباح نہیں ہوگا[۱]۔

اس کی دلیل حضرت ابن مسعودؓ سے منقول اثر ہے کہ انہوں نے حبشہ میں دو دینار رشوت میں دیئے جس سے انہیں رہائی ملی، اور فرمایا: اس کا گناہ لینے والے پر ہوگا نہ کہ دینے والے پر[۲]۔

عطا اور حسن سے منقول ہے: آدمی کو اگر ظلم کا اندیشہ ہو تو اپنی جان اور مال کے دفاع کے لئے رشوت دینے میں کوئی حرج نہیں ہے[۳]۔

رشوت کی اقسام:

۸- حنفیہ نے رشوت کی چار قسمیں کی ہیں:

الف- منصب قضا و امارت حاصل کرنے کے لئے رشوت دینا، اس

(۱) حاشیۃ الرہونی ۷/ ۳۱۳۔

(۲) القرطبی ۶/ ۱۸۴۔

(۳) کشاف القناع ۶/ ۳۱۶۔

رشوت کا لینا اور دینا دونوں حرام ہیں۔

ب- فیصلہ کرنے کے لئے قاضی کا رشوت لینا، یہ بھی لینے والے اور دینے والے دونوں پر حرام ہے، اگر چہ فیصلہ برحق ہو، اس وجہ سے کہ وہ تو قاضی پر واجب ہے۔

ج- حاکم کے یہاں معاملے کو دفع ضرر یا جلب منفعت کے طور پر درست کرنے کے لئے مال لینا۔ یہ صرف لینے والے پر حرام ہے۔

د- اپنے حق کے حصول کے لئے کسی ایسے آدمی کو مال دینا جو قاضی یا حاکم کے یہاں ملازم نہ ہو، اس مال کا لینا اور دینا دونوں حلال ہے، اس وجہ سے کہ اگر چہ ایک انسان پر بغیر مال کے دوسرے کی مدد کرنا واجب ہے، تاہم تعاون کے عوض میں مال کا لینا بطور اجرت ہی ہوگا[۱]۔

رشوت لینے والے کے تعلق سے رشوت کا حکم:

الف- امام اور حاکم:

۹- ابن حبیب نے کہا: اس سلسلے میں علماء کا کوئی اختلاف نہیں ہے کہ سلطان اعظم، قاضی، عامل اور مال وصول کرنے والوں کو ہدیہ دینا مکروہ ہے، اور کراہت سے مراد حرمت ہے[۲]۔

یہ امام مالک اور ان سے پہلے کے اہل علم وسنت کا قول ہے۔

نبی اکرم ﷺ ہدیہ قبول کرتے تھے[۳]، یہ آپ کی خصوصیت تھی اور اس وجہ سے بھی کہ آپ ان چیزوں سے معصوم و محفوظ ہیں جن کا ہدیہ کی وجہ سے دوسرے کے بارے میں اندیشہ

(۱) ابن عابدین ۴؍ ۳۰۳، البحر الرائق ۶؍ ۲۸۵، درر الحکام ۴؍ ۵۳۶، شرح ادب القاضی للخصاف ۲؍ ۲۵۔

(۲) القرطبی ۲؍ ۳۴۰، الحطاب ۶؍ ۱۲۰۔

(۳) حدیث: "کان یقبل الھدیة" کی روایت بخاری (الفتح ۵؍ ۲۰۳ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۲؍ ۷۵۵ طبع الحلبی) نے حضرت انس اور حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

ہوسکتا ہے، جب عمر بن عبد العزیز نے ہدیہ قبول کرنے سے انکار کیا تو ان سے کہا گیا کہ حضور ﷺ تو قبول کیا کرتے تھے، انہوں نے فرمایا: وہ آپ ﷺ کے لئے ہدیہ تھا اور ہمارے لئے رشوت ہے، اس وجہ سے کہ آپ کا تقرب نبوت کے سبب حاصل کیا جاتا تھا، نہ کہ حکومت کے سبب، جب کہ ہدیہ کے ذریعہ ہمارا تقرب ہماری حکومت کے سبب حاصل کیا جاتا ہے[۱]۔ تفصیل ("إمامة" فقرہ نمبر ۲۸، ۲۹) میں دیکھی جائے۔

ب- عمال (حکومت کے کارکنان):

۱۰- عاملین کو رشوت دینے کا حکم، بادشاہ کو رشوت دینے کے حکم کی طرح ہے (جیسا کہ ابن حبیب کے کلام میں گزرا)، اس وجہ سے کہ حضور ﷺ سے مروی ہے: **"هدايا الأمراء غلول"**[۲] (امراء کے ہدایا خیانت سے حاصل کئے ہوئے مال ہیں)، ابن اللتبیۃ کی حدیث سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے[۳]۔

صدر شہید نے کہا: ایسا اس لئے ہے کہ امیر کا غلبہ واقتدار فوج اور مسلمانوں کے دم سے ہے نہ کہ خود اس کی ذات سے، لہذا ہدیہ مال غنیمت کی طرح تمام مسلمانوں کا ہوگا، اور اگر وہ اس کو اپنے لئے مخصوص کر لیتا ہے تو یہ اس کی طرف سے خیانت ہوگی، اس کے برخلاف حضور ﷺ کے ہدایا ہیں، اس وجہ سے کہ آپ کا غلبہ و

(۱) تبصرۃ الحکام علی ہامش فتح العلی المالک ۱؍ ۳۰۔

(۲) حدیث: "هدايا الأمراء غلول" کی روایت احمد (۵؍ ۴۲۴ طبع المیمنیہ) ابوحمید الساعدی سے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۴؍ ۱۸۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کی اسناد کو ضعیف کہا ہے، لیکن اس کے لئے دیگر صحابہ کی احادیث سے ایسے شواہد موجود ہیں جن سے وہ قوی ہوجاتی ہے، ابن حجر نے ان میں سے بعض کو ذکر کیا ہے۔

(۳) حدیث ابن اللتبیہ کی روایت بخاری (الفتح ۵؍ ۲۲۰ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۳؍ ۱۴۶۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابوحمید الساعدی سے کی ہے۔

اقتدار خود آپ کی وجہ سے تھا نہ کہ مسلمانوں کی وجہ سے، لہذا وہ ہدیہ بھی آپ کا ہوا نہ کہ مسلمانوں کا(۱)۔

ج- قاضی:

۱۱- قاضی کو رشوت دینا بالا جماع حرام ہے(۲)۔

جصاص نے کہا: فیصلوں کی بابت رشوت دینے کی حرمت کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اس وجہ سے کہ وہ سحت ہے جسے اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں حرام بتایا ہے اور اس پر امت کا اتفاق ہے، اور یہ رشوت لینے والے اور دینے والے دونوں پر حرام ہے(۳)۔

کشاف القناع میں ہے:(۴) قاضی کا ہدیہ قبول کرنا حرام ہے۔

اور دوسرے سے کوئی چیز عاریۃً لینا ہدیہ کے حکم میں ہے، اس وجہ سے کہ منافع اعیان کی طرح ہیں، نیز اگر قاضی کے لڑکے وغیرہ کا ختنہ ہو اور اس کو ہدیہ دیا جائے تو اس کا حکم بھی یہی ہے، اگرچہ اس بات کی صراحت کر دی گئی ہو کہ یہ لڑکے کو دیا گیا ہے، اس وجہ سے کہ یہ رشوت کا ذریعہ ہے، اور اگر اس پر کوئی صدقہ کرے تو راجح یہ ہے کہ وہ ہدیہ کے مثل ہے اور فنون میں ہے کہ وہ صدقہ لے سکتا ہے(۵)۔

قاضی کے ہدیہ کے بارے میں تفصیل ہے جسے ''ہدیۃ'' اور ''قضا'' میں دیکھی جائے۔

(۱) شرح أدب القاضی ۲/ ۴۴، کشاف القناع ۲/ ۲۷۸۔

(۲) فتاوی قاضی خاں ۲/ ۳۶۳، الرہونی ۷/ ۳۱۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۴۲، کشاف القناع ۶/ ۳۱۶۔

(۳) الجصاص ۲/ ۴۳۳ طبع دار الفکر بیروت۔

(۴) کشاف القناع ۶/ ۳۱۶، ۳۱۷۔

(۵) درر الحکام ۴/ ۵۳۸، شرح ادب القاضی للخصاف ۲/ ۳۳، ۶۴، شافعیہ وغیرہ کے مراجع مثلاً کتاب ادب القضاء للماوردی، ابن أبی الدم دیکھئے۔

د- مفتی:

۱۲- کسی کے منشا کے مطابق فتوی دینے کے لئے رشوت قبول کرنا مفتی پر حرام ہے، البتہ وہ ہدیہ لے سکتا ہے(۱)۔

ابن عرفہ نے کہا: بعض متأخرین کا قول ہے: اگر مفتی فتوی دینے کے لئے بہر صورت مستعد رہتا ہو، خواہ اس کو ہدیہ دیا جائے یا نہ دیا جائے تو اس کے لئے ہدیہ میں کوئی حرج نہیں ہے، اور اگر وہ ہدیہ پانے کی صورت میں ہی مستعد رہتا ہو تو وہ ہدیہ نہ لے، یہ اس صورت میں ہے جب کہ کوئی نزاع نہ ہو۔ اور زیادہ بہتر یہ ہے کہ وہ فتوی حاصل کرنے والے سے ہدیہ قبول نہ کرے، ابن عیشون کا یہی قول ہے، اور وہ اسے رشوت قرار دیتے تھے(۲)۔

ھ- مدرس:

۱۳- اگر مدرس کو اس کے علم وصلاح کے سبب بطور اظہار محبت کے ہدیہ دیا جائے تو اس کے قبول کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے اور اگر اس لئے دیا جائے کہ وہ اپنے فرائض منصبی انجام دے تو نہ لینا بہتر ہے(۳)۔

و- شاہد (گواہ):

۱۴- گواہ کے لئے رشوت لینا حرام ہے، اور اگر وہ لے لے تو اس کی عدالت ساقط ہو جائے گی(۴)۔

(۱) الحطاب ۶/ ۱۲۱، الروضہ ۱۱/ ۱۱۱، أسنی المطالب ۴/ ۲۸۴، کشاف القناع ۶/ ۳۰۱۔

(۲) الحطاب ۶/ ۱۲۱۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۳۱۱، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۴۳۔

(۴) تبصرۃ الحکام لابن فرحون بہامش فتح العلی ۱/ ۱۹۷، الحطاب ۶/ ۱۲۱، ۱۷۵، المہذب ۲/ ۳۳۰، المغنی ۹/ ۴۰، ۱۶۰۔

اس کی تفصیل ''شہادۃ'' میں دیکھئے۔

رشوت دینے والے کے تعلق سے رشوت کا حکم:

الف-حاجی:

۱۵-خفارہ (پہرہ داری) کی اجرت کے ساتھ حج لازم نہیں ہوگا[۱]، اگر چہ وہ تھوڑی ہی کیوں نہ ہو، اس وجہ سے کہ وہ حنفیہ اور جمہور حنابلہ کے نزدیک رشوت ہے، مجد الدین ابن تیمیہ اور ان کے پوتے تقی الدین اور ابن قدامہ نے کہا: اس پر حج لازم ہوگا، اگر چہ اس کو پہرہ داری کی اجرت دینا پڑے، بشرطیکہ وہ تھوڑی ہو۔

شافعیہ کے یہاں اس مسئلے میں تفصیل ہے، نووی نے کہا: پہرہ داری کرنے والوں کے لئے مال خرچ کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ وہ اسی کی وجہ سے لوگوں کے درپئے آزار ہوتے ہیں، اور اگر لوگوں کو کوئی ایسا آدمی دستیاب ہو جو اجرت لے کر ان کی پہرہ داری کرے اور ظن غالب یہ ہو کہ وہ لوگ اس سے مامون رہیں گے تو اس کو اجرت پر رکھنے میں دو قول ہیں، امام نے کہا: اصح یہ ہے کہ وہ لازم ہے، اس وجہ سے کہ وہ سواری کی طرح اسباب سفر کے قبیل سے ہے۔ مالکیہ کا مذہب، شافعیہ کے مذہب کے قریب ہے[۲]۔

ب-خراجی زمین کا مالک:

۱۶-خراجی زمین والا ظلم کو دفع کرنے کے لئے اس عامل کو رشوت اور ہدیہ دے سکتا ہے جو اس کا خراج وصول کرتا ہے، اس وجہ سے کہ وہ اس کے ذریعہ ظالمانہ ہاتھ کو اپنے سے باز رکھتا ہے، اور اس لئے رشوت یا ہدیہ دینا کہ وہ اس کا خراج معاف کردے جائز نہیں ہے، کیونکہ اس طرح وہ ایک حق کو باطل کر رہا ہے[۱]۔

ج-قاضی:

۱۷-جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ منصب قضا حاصل کرنے کے لئے رشوت دینا حرام ہے، جو عوض دے کر منصب قضا قبول کرے، اور اس کے لئے رشوت دے تو اس کی ولایت باطل ہوگی[۲]۔

نووی نے کہا: اگر کوئی قضا کا عہدہ سنبھالنے کے لئے مال خرچ کرے تو ابن القاص اور دوسرے حضرات نے اسے مطلقا حرام اور اس کے فیصلے کو مردود قرار دیا ہے[۳]۔

ابن عابدین نے ابن نجیم کی ''البحر الرائق'' کے حوالے سے کہا: مجھے اس صورت کا حکم نہیں ملا کہ اگر کسی شخص کے ذمہ قضا متعین ہوجائے اور مال دیئے بغیر اس کو قاضی مقرر نہ کیا جائے تو کیا اس کے لئے مال کا خرچ کرنا جائز ہوگا؟ مناسب یہ ہے کہ اس صورت میں جس طرح قضا کا طلب کرنا جائز ہے اسی طرح اس کے لئے مال کا خرچ کرنا بھی جائز ہو۔

پھر ابن عابدین نے کہا: جب کسی شخص پر عہدۂ قضا کا سنبھالنا متعین ہوجائے تو وہ لوگوں سے یہ کہہ کر وجوب سے عہدہ برآ ہوجائے گا کہ ''لوگ اسے قاضی مقرر کریں'' اگر بادشاہ اس کو روکے تو روکنے کی وجہ سے وہ گناہ گار ہوگا، کیونکہ اس نے اولی اور بہتر کو روک کر غیر اولی کو اس کی جگہ پر مقرر کیا، اس طرح اس نے اللہ اور اس کے رسول اور جماعت مسلمین کے ساتھ خیانت کی اور اگر بادشاہ اس کو

(۱) خفارۃ (خاء کے زبر، زیر اور پیش کے ساتھ): خفیر (پہرہ دار) کی اجرت، خفیر: پہرہ دار، محافظ (المطلع ر ۱۶۲، کشاف القناع ۲ ر ۳۹۱)۔

(۲) کشاف القناع ۲ ر ۳۹۱، ۳۹۲، ابن عابدین ۴ ر ۳۰۶، الروضہ ۳ ر ۱۰، الدسوقی ۲ ر ۶۔

(۱) مطالب أولی النہی ۲ ر ۵۷۰، ۵۷۱۔

(۲) الحطاب ۶ ر ۱۰۲، الجمل علی المنہج ۵ ر ۳۳۷، تحقیق القضیہ ر ۱۷۵، ابن عابدین ۴ ر ۳۰۴، الزواجر ا ر ۱۵۸۔

(۳) الروضہ ۱۱ ر ۹۴۔

روک دے گا تو اس پر واجب نہیں رہے گا، لہذا اس کے لئے رشوت دینا جائز نہیں ہوگا(۱)۔

حنابلہ نے کہا: قاضی مقرر کئے جانے کے لئے مال کا خرچ کرنا حرام ہے، اسی طرح منصب قضا پر مقرر کرنے کے لئے مال کا لینا بھی حرام ہے(۲)۔

قاضی کا فیصلہ:

۱۸- رشوت خور قاضی کے فیصلے کے صحیح ہونے کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اس کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا، اسی طرح اگر وہ رشوت کے ذریعہ قاضی بنے تب بھی اس کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا(۳)۔

لیکن رشوت خور قاضی کے فیصلے کے بارے میں بعض حنفیہ کے یہاں تفصیل ہے۔

ملا خسرو نے حنفیہ کا مذہب بیان کرتے ہوئے کہا: اگر قاضی رشوت لے کر فیصلہ کرے خواہ اس کا فیصلہ رشوت لینے سے پہلے ہو یا اس کے بعد تو اس صورت میں تین مختلف اقوال ہیں:

۱- ایک قول کے مطابق اگر قاضی کا فیصلہ، مسئلہ شرعی کے موافق ہو تو صحیح ہوگا، خواہ اس نے اس مقدمہ میں رشوت لی ہو یا نہیں، رشوت لینے سے فیصلہ باطل نہیں ہوگا، اس وجہ سے کہ رشوت لینے سے قاضی کا صرف فسق ثابت ہوگا اور چونکہ قاضی کا فاسق ہونا، اس کی معزولی کا سبب نہیں بنتا، اس لئے اس کی ولایت باقی رہے گی، اور جب اس کا فیصلہ درست ہو تو اس کا نافذ کرنا لازم ہوگا۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۰۶۔

(۲) کشاف القناع ۶/ ۲۸۸۔

(۳) البحر الرائق ۶/ ۲۸۴، قاضی خاں ۲/ ۴۵۰، الزرقانی ۷/ ۸۲۶، ابن فرحون ۱/ ۲۴، الزواجر ۱/ ۱۵۹، المغنی ۹/ ۴۰۔

۲- دوسرے قول کے مطابق قاضی کا فیصلہ اس مقدمہ میں جس میں اس نے رشوت لی ہے نافذ نہیں ہوگا، قاضی خاں نے کہا: قاضی اگر رشوت لے کر فیصلہ کرے تو اس کا فیصلہ اگرچہ درست اور حق کے مطابق ہو، نافذ نہیں ہوگا، اس وجہ سے کہ اس صورت میں فیصلے کے لئے قاضی کو اجرت دی گئی ہے اور فیصلے کے لئے اجرت دینا باطل ہے، کیونکہ فیصلہ کرنا قاضی پر واجب ہے۔

۳- تیسرے قول کے مطابق رشوت خور قاضی کا فیصلہ تمام مقدمات میں نافذ نہیں ہوگا۔

یہ خصاف اور طحاوی کا قول ہے(۱)۔

قاضی کا معزول ہونا:

۱۹- (قول معتمد کے مطابق) شافعیہ، حنابلہ، امام ابوحنیفہ، حنفیہ میں سے خصاف، طحاوی اور مالکیہ میں سے ابن قصار کا مذہب ہے کہ قاضی اپنے فسق کے سبب معزول ہو جاتا ہے، اور رشوت قبول کرنا بھی فسق میں داخل ہے۔

امام ابوحنیفہ نے کہا: اگر قاضی رشوت لے تو وہ اسی وقت معزول ہو جائے گا، اگرچہ اسے معزول نہ کیا جائے، اور اس کے بعد کے اس کے تمام فیصلے باطل ہوں گے(۲)۔

اور دوسرے لوگوں کا مسلک یہ ہے کہ اس کی وجہ سے وہ معزول نہیں ہوگا، بلکہ جس نے اسے مقرر کیا ہے اس کے معزول کرنے سے وہ معزول ہوگا(۳)۔

(۱) درر الحکام ۴/ ۵۳۷۔

(۲) القرطبی ۶/ ۱۸۳، ابن فرحون ۱/ ۷۸، مغنی المحتاج ۴/ ۳۸۱، مطالب أولی النہی ۶/ ۴۶۸۔

(۳) قاضی خاں ۲/ ۳۶۲، ابن فرحون ۱/ ۷۸، ادب القضاء لابن ابی الدم/ ۲۴۔

رشوت کا اثر:

الف-تعزیر میں:

۲۰-اس جرم میں کوئی مقررہ سزا نہیں ہے، لہذا اس میں تعزیر ہوگی، دیکھئے: ''تعزیر''۔

ب-قاضی پر رشوت کا دعوی:

۲۱- اگر کوئی شخص قاضی پر الزام لگائے کہ آپ نے میرے بارے میں ناحق فیصلہ کیا، یا رشوت لی، یا اس طرح کی کوئی اور بات کہے تو قاضی کے لئے جائز ہے کہ اس کو مارے، لیکن دس کوڑے سے زیادہ نہ مارے اور قید کردے، اور چاہے تو اسے معاف کردے، اگرچہ اس کی الزام تراشی بینہ سے ثابت نہ ہو[1]۔

ج-رشد کے فیصلہ کے بارے میں:

۲۲-مال کا کسی حرام شئی مثلاً رشوت میں صرف کرنا، دین اور مال دونوں اعتبار سے عدم صلاح کی علامت ہے جو بچے کے رشید ہونے کا فیصلہ کرنے میں مؤثر ہے[2]۔

د-لیا ہوا مال:

۲۳-اگر رشوت یا ہدیہ حرام طریقے سے حاصل کیا گیا ہو تو اس کے مالک کو، عقد فاسد میں قبضہ کی ہوئی شئی کی طرح اس کا لوٹانا واجب ہوگا، اور ایک قول یہ ہے کہ ابن اللتبیہ کی حدیث کے پیش نظر اس کو لے کر بیت المال میں داخل کردیا جائے گا۔

ابن تیمیہ نے اس شخص کے بارے میں جو ناحق طریقے پر مال لینے سے توبہ کرے، یہ کہا: اگر اسے صاحب مال کا علم ہوجائے تو اس کے حوالے کردے، ورنہ اسے مسلمانوں کے مصالح میں خرچ کرنے کے لئے دے دے[1]۔

---

(۱) مطالب أولی النہی ۶/۴۷۷، ۴۷۸۔

(۲) الجمل ۳/۳۴۰۔

(۱) کشاف القناع ۶/۳۱۷، درر الحکام ۴/۵۳۔

رضا

تعریف:

۱-رضا لغت میں رضی یرضی رضا و رضوانا (دونوں میں راء کے ضمہ اور کسرہ کے ساتھ) کا مصدر ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: "رضيت الشيء" (بغیر صلہ کے) اور رضيت عنه، عليه، به (عن،علی اور باء کے صلہ کے ساتھ) [۱]۔

اس کا معنی: سرور قلب اور دل کی خوشی ہے، یہ ناراضگی اور ناپسندیدگی کی ضد ہے۔

رِضاء (مد کے ساتھ) اخفش کے نزدیک اسم مصدر ہے اور دوسرے علماء کے یہاں باب مفاعلۃ کا مصدر ہے اس وقت یہ مراضاۃ اور موافقت کے معنی میں ہوگا۔

تراضی: باب تفاعل کا مصدر ہے، یہ درحقیقت رضامندی میں باہم شریک ہونے کے معنی میں ہے، قرطبی نے اللہ تعالی کے قول "إِلَّا أَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ" [۲] (ہاں البتہ کوئی تجارت باہمی رضامندی سے ہو) کی تفسیر میں کہا ہے: یہ لفظ باب تفاعل سے آیا ہے، اس وجہ سے کہ تجارت، دو شخصوں کے درمیان، ان میں سے ہر ایک کی رضامندی سے ہوتی ہے [۱]۔

۲-حنفیہ نے اس کی اصطلاحی تعریف یہ کی ہے: ایسی مکمل اور بھرپور پسندیدگی جس کا اثر چہرے پر بشاشت کی صورت میں ظاہر ہوجائے، تفتازانی، ابن عابدین اور رہاوی نے اس بات کو مختصر الفاظ میں اس طرح کہا ہے: رضا، کسی چیز کو پسند کرنے اور اس کو ترجیح دینے کا نام ہے [۲]۔

جمہور کی تعریف یہ ہے: رضا، اکراہ کے ادنی شائبہ کے بغیر فعل کا قصد کرنا ہے [۳]۔

اس تفصیل کی روشنی میں رضا کا معنی حنفیہ کے نزدیک جمہور کے اختیار کردہ معنی سے خاص ہے، چنانچہ جمہور کے یہاں معقود علیہ کے اثر کو بروئے کار لانے کے محض ارادے کو رضا کہا جائے گا، اگرچہ رضامندی اپنی انتہا کو نہ پہنچی ہو اور نہ خوشی ظاہر ہوئی ہو، جب کہ حنفیہ اسے رضا اس وقت تک نہیں کہیں گے جب تک کہ کم از کم پسندیدگی اور ترجیح نہ پائی جائے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-ارادہ:

۳-ارادہ کا لغوی معنی چاہنا ہے، فقہاء اسے کسی چیز کا ارادہ کرنے اور

(۱) رضا کی الف کی اصل واو ہے، ایک قول ہے کہ اس کی اصل یاء ہے، اس لئے کہ اس کا اسم مفعول "مرضی" بنتا ہے، اور اسی وجہ سے رضا کو الف سے لکھا جاتا ہے، نیز اس کا یاء سے لکھنا بھی جائز ہے، لسان العرب، القاموس، المصباح مادہ: "رضا"۔

(۲) سورۂ نساء ر۲۹۔

(۱) الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۵ر ۱۵۳ طبع دار الکتب المصریہ ۱۳۸۷ھ۔

(۲) التلویح علی التوضیح ۲ر ۱۹۵ طبع محمد علی صبیح مصر، حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۴ر ۵۰۷ طبع مصطفی الحلبی، حاشیۃ الرہاوی علی شرح المنار ر ۲۹۸، تیسیر التحریر لأمیر بادشاہ الحلبی ۲ر ۲۹۰۔

(۳) جمہور نے اس تعریف کی گرچہ صراحت نہیں فرمائی ہے تاہم ان کی کتابوں سے یہ واضح طور پر معلوم ہوتی ہے، اس کے لئے دیکھئے: شرح الخرشی علی مختصر خلیل ۵ر ۹ طبع الامیریہ بولاق، مواہب الجلیل للحطاب ۵ر ۹ طبع السعادۃ ۱۳۲۹ھ، فتاوی السیوطی، جو ان کے رسائل کے مجموعہ میں موجود ہیں، مخطوطہ الأزہر، نمبر (۱۳۱ فقہ شافعی) ورقہ (۱۴۳)، حاشیہ عمیرہ علی شرح المحلی علی المنہاج ۲ر ۱۵۶ طبع عیسی الحلبی، کشاف القناع للبہوتی ۲ر ۵ طبع ریاض۔

اس کی طرف توجہ کرنے کے معنی میں استعمال کرتے ہیں، کبھی ارادہ بغیر رضا کے پایا جاتا ہے، تفصیل ''ارادہ'' کی اصطلاح میں دیکھی جاسکتی ہے[1]۔

ب- نیت:

۴- ''نیت'' کا معنی لغت میں قصد اور دل کا عزم ہے، جمہور نے اس کی اصطلاحی تعریف یہ کی ہے: کسی کام کے کرنے کا پختہ خیال دل میں ہونا نیت ہے، اور شافعیہ نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے: وہ کسی شئی کا قصد وارادہ ہے جو اس کے فعل سے متصل ہو، لہذا نیت عمل سے متصل ہوگی۔

ج- قصد:

۵- ''قصد'' لغت میں عزم کرنا، توجہ کرنا اور کسی چیز کی طرف اٹھ کھڑا ہونا ہے، اور فقہاء کی اصطلاح میں وہ عزم وارادہ ہے جس کا رخ کسی فعل کے کرنے کی طرف ہو[2]۔

د- إذن:

۶- ''اذن'' کا معنی لغت میں اباحت، اجازت اور ارادہ ہے، بولا جاتا ہے: ''بإذن اللّٰه''، یعنی اللہ کے ارادے سے، فقہاء کی اصطلاح میں اس سے مراد، معاملے کو کسی دوسرے کے حوالے کرنا ہے، فقہاء کہتے ہیں: ''صبي ماذون'' یا ''عبد ماذون في التجارة'' (وہ بچہ یا غلام جسے تجارت کی اجازت دی گئی ہو) اور یہ

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ ۳/ ۵۔

(۲) القاموس المحیط، لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''قصد''۔ التمہید للأسنوی ۷/ طبع موسسۃ الرسالہ، المنثور فی القواعد ۳۶/۲ طبع وزارت الأوقاف کویت۔

رضامندی کا اظہار ہے۔

ھ- إکراہ:

۷- اکراہ اور اجبار، دونوں رضا کی ضد ہیں، تفصیل ''إکراہ'' کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

و- إختیار:

۸- اختیار کے لغوی معنی، منتخب کرنا، ترجیح دینا اور فضیلت دینا ہے، اور حنفیہ نے اس کی اصطلاحی تعریف یہ کی ہے: جس امر کا وجود وعدم دونوں برابر ہوں اور فاعل کی قدرت میں داخل ہوں، وجود وعدم میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دے کر اس کا قصد کرنا ''اختیار'' ہے، بعض فقہاء حنفیہ نے اس کی تلخیص اس طرح کی ہے: وہ کسی چیز کا قصد اور ارادہ کرنا ہے اور جمہور نے یہ تعریف کی ہے: وہ فعل کا ارادہ کرنا اور اس کو دوسرے پر ترجیح دینا ہے[1]۔ ''اختیار'' کی اصطلاح میں اس کی تفصیل گذر چکی ہے[2]۔

رضا کی حقیقت اور اختیار سے اس کا تعلق:

۸ م- حنفیہ کا مذہب ہے کہ رضا اور اختیار، اصطلاحی معنی اور اثرات کے لحاظ سے دو مختلف چیزیں ہیں، جب کہ جمہور کا مذہب ہے کہ یہ دونوں مترادف ہیں[3]۔

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۴/ ۵۰۷، کشف الأسرار للبزدوی ۴/ ۳۸۳، تیسیر التحریر ۲/ ۲۹۰، مواہب الجلیل ۴/ ۲۴۵، شرح الخرشی ۵/ ۹، فتاوی السیوطی ورق (۱۳)، شرح الکوکب المنیر ۱/ ۵۰۹۔

(۲) الموسوعۃ الفقہیہ ۲/ ۹۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵۰۷، کشف الأسرار ۴/ ۳۸۳، سابقہ فقہی اور اصولی مراجع۔

حنفیہ کے بیان کے مطابق رضا، اختیار سے خاص ہے، انہوں نے اختیار کی تین قسمیں کی ہیں، ان میں سے ایک میں رضا پائی جاتی ہے اور دو میں نہیں۔

۱-اختیار صحیح: ایسا اختیار ہے جس میں صاحب اختیار بغیر اکراہ ملجی (۱) کے کامل اہلیت استعمال کرے، یا بزدوی اور عبدالعزیز بخاری کے بقول: فاعل جس کے قصد میں مستقل اور خود مختار ہو (۲)۔

ان حضرات کے نزدیک ''اختیار صحیح'' اکراہ غیر ملجی کی صورت میں بھی پایا جاتا ہے، لیکن رضا صرف اس صورت میں پائی جائے گی جب کہ کسی طرح کا کوئی اکراہ نہ ہو، چنانچہ اگر اکراہ غیر ملجی پایا جائے تو اختیار صحیح ہوگا اور رضا فاسد ہوگی۔

۲-اختیار باطل: یہ اس وقت ہوتا ہے جب کہ صاحب اختیار مجنون یا ایسا بچہ ہو جس میں تمیز کی صلاحیت نہ ہو، اس وقت رضا بھی موجود نہیں ہوگی۔

۳-اختیار فاسد: وہ اختیار ہے جس کی بنیاد کسی دوسرے شخص کے ارادہ پر ہو، یعنی وہ اکراہ ملجی کے زیر سایہ مکمل ہوتا ہو اس صورت میں رضا نہیں پائی جاتی ہے (۳)۔

اکراہ حنفیہ کی نگاہ میں اختیار کے منافی نہیں ہے، چنانچہ اکراہ غیر ملجی کی صورت میں اختیار، صحیح ہوتا ہے اور اکراہ ملجی کی صورت میں فاسد، لیکن اکراہ کی دونوں قسمیں رضا کے منافی ہیں (۴)۔

(۱) حنفیہ کے یہاں اکراہ ملجی سے مراد: جان یا عضو کے برباد کرنے کی دھمکی یا ایسی زدوکوب ہے جس سے جان یا عضو تلف ہوجائے، اور غیر ملجی سے مراد: قید کرکے، یا بیڑی پہنا کے یا مار پیٹ کے ذریعہ مجبور کرنا ہے (بدائع الصنائع ۷/۱۷۵)۔

(۲) کشف الأسرار ۴/۳۸۲۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۴) ابوزید دبوسی '' تقویم الأدلہ'' مخطوطہ دار الکتب مصر نمبر/ ۲۵۵ اصول الفقہ / ۹۱۰ میں رقم طراز ہیں: مکرہ، قصد سے کئے ہوئے اپنے فعل میں مختار ہے،

۹-ان اقسام ثلثہ کا تعلق (ایک عمومی قاعدہ کی طرح) فقہائے حنفیہ کے عقود کو صحیح، باطل اور فاسد میں منقسم کرنے سے ہے۔

اس تقسیم میں حنفیہ کے نقطۂ نظر کا خلاصہ یہ ہے کہ اختیار و رضا میں سے ہر ایک کا لغوی معنی دوسرے سے مختلف ہے، چنانچہ رضا، ناراضگی کی ضد اور اس قلبی مسرت اور طمانیت کا نام ہے جس کے آثار چہرے پر نمودار ہوں، جب کہ اختیار میں ان معانی کا لحاظ نہیں ہوتا، مزید برآں یہ کہ شریعت نے تصرفات میں فرق کیا ہے، اس طرح کہ عقود مالیہ میں رضا کو شرط قرار دیا، اللہ تعالی نے فرمایا: ''**يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَا تَأْكُلُوْا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ**''(۱) (اے ایمان والو آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طور پر نہ کھاؤ ہاں البتہ کوئی تجارت باہمی رضامندی سے ہو)۔ جبکہ بعض غیر مالی تصرفات مثلاً طلاق، نکاح، رجعت میں رضا کو شرط قرار نہیں دیا، آپ ﷺ نے فرمایا: ''**ثلاث جدهن جد وهزلهن جد: الطلاق والنكاح والرجعة**''(۲) (تین چیزیں ایسی ہیں جن کی حقیقت بھی حقیقت ہے اور مذاق بھی حقیقت ہے، اور وہ طلاق، نکاح اور رجعت ہیں) اور یہ بات واضح طور پر معلوم ہے کہ مذاق کے ہوتے ہوئے عقد پر مرتب ہونے

= اس وجہ سے کہ اس کے سامنے دو مصیبتیں تھیں، اور اس نے اپنے قصد و علم سے ان میں سے آسان کو اختیار کرلیا، یہ اور بات ہے کہ وہ قصد، فاسد ہے، اس وجہ سے کہ اس میں رضا نہیں ہے بلکہ اپنی ذات سے دفع شر مقصود ہے، بزدوی نے اپنی اصول بہامش کشف الاسرار ۴/ ۳۸۳ میں تحریر کیا ہے کہ اکراہ، اختیار کے منافی نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ عین حالت اکراہ میں بھی وہ مخاطب ہے۔

(۱) سورۂ نساء/ ۲۹۔

(۲) حدیث: ''ثلاث جدهن جد، وهزلهن جد: الطلاق و النكاح و الرجعة'' کی روایت ابوداؤد (۳/ ۶۴۴ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۳/ ۴۸۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے اور ترمذی نے کہا ہے کہ ''حدیث حسن'' ہے۔

والے اثرات سے رضامندی نہیں پائی جاسکتی، اس کے باوجود وہ ان عقود پر اثر انداز نہیں ہوتا، اس بنیاد پر انھوں نے عقود کو تقسیم کردیا، چنانچہ بعض عقود کو رضا کا محتاج قرار نہیں دیا، یہ وہ عقود ہیں جن کو انہوں نے ناقابل فسخ عقود کے نام سے موسوم کیا ہے، یہ نکاح، طلاق اور رجعت ہیں، اور بعض میں رضا کو شرط قرار دیا ہے اور یہ عقود مالیہ ہیں، پھر اختیار کو ان تمام عقود کی بنیاد قرار دیا ہے[1]۔

۱۰- جمہور نے اختیار کی اس سہ رخی تقسیم کو تسلیم نہیں کیا ہے، بلکہ ان کے یہاں وہ صرف صحیح اور باطل میں منحصر ہے، ان کے نزدیک جس طرح اکراہ، رضا کے منافی ہے اسی طرح اختیار کے بھی منافی ہے، شاطبی نے کہا: اگر عمل سے قصد متعلق ہوجائے تو اس سے شرعی احکام متعلق ہوجاتے ہیں، اور جب قصد سے خالی ہو تو اس سے کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا، اگر ہم اختیار نہ ہونے کے باوجود عمل کا ہونا فرض کریں، جیسے سونے والا، مجنون اور مجبور کئے ہوئے شخص میں تو ادلۂ شرعیہ کا تقاضا ان کے افعال سے متعلق نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ طریقہ، شریعت کا مقصود نہیں ہے، باقی رہا وہ فعل جو اختیار سے کیا گیا ہو تو اس میں قصد ضروری ہوگا۔

غزالی وغیرہ نے صراحت کی ہے کہ مکرہ کی طلاق واقع نہیں ہوتی، اس لئے کہ اس کو اختیار نہیں ہوتا ہے، ابن نجار نے امام احمد کا قول نقل کیا ہے کہ اکراہ، اختیار کو ختم کردیتا ہے[2]۔

اس اختلاف کے اثرات:

۱۱- حنفیہ اور جمہور کا یہ اختلاف صرف لفظی نہیں ہے کہ اس پر اثرات مرتب نہ ہوں، بلکہ یہ اختلاف معنوی ہے جس پر بہت سے فقہی اثرات مرتب ہوتے ہیں، جو ہازل، مکرہ، مخطی، سکران اور اس شخص کے عقود و تصرفات میں، جو ایجاب وقبول کے معنی کو سمجھ نہ پاتا ہو ظاہر ہوتے ہیں، حنفیہ نے ان لوگوں کے عقود غیر مالیہ کو صحیح مانا ہے، چنانچہ ان لوگوں کی طلاق، نکاح اور رجعت وغیرہ، (عمومی قاعدہ کی طرح) اصل قصد و اختیار اور ان سے صادر ہونے والی عبارت کے وجود پر اعتماد کرتے ہوئے صحیح ہیں، لہذا اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے اے عالمہ کہنا چاہے اور سبقت لسانی سے ''انت طالق'' (تم کو طلاق) کہہ دے تو ان حضرات کے نزدیک طلاق ہوجائے گی، عبد العزیز بخاری حنفی نے اس کی علت یہ بیان کی ہے: یہ مانتے ہوئے کہ قصد ایک امر باطنی ہے، جس پر مطلع ہونا ممکن نہیں ہے، لہذا اس کے حقیقتًا پائے جانے سے طلاق کا تعلق نہیں ہوگا، بلکہ اس سبب ظاہر سے اس کا تعلق ہوگا جو اس پر دلالت کرنے والا ہے، اور وہ ارادہ عقد کی اہلیت اور بلوغ ہے، تاکہ تنگی کو رفع کیا جاسکے، طلاق سکران کے واقع ہونے کی علت بتاتے ہوئے انہوں نے کہا: سکر سے اگرچہ قصد صحیح نہیں رہتا ہے لیکن عبارت موجود رہتی ہے، حصکفی کہتے ہیں: جن مسائل میں سنجیدگی اور مذاق یکساں ہوتے ہیں جیسے طلاق و نکاح، ان میں ایجاب وقبول کے معنی کا جاننا شرط نہیں ہے، اور نہ نیت کی ضرورت ہے، اسی پر فتوی ہے[1]۔

باقی رہے عقود مالیہ (جیسے بیع و اجارہ) تو ان حضرات کے نزدیک ان کے انعقاد کے لئے اختیار اور اور ان کے صحیح ہونے کے لئے رضا شرط ہے، جب یہ دونوں چیزیں تصرف میں پائی جائیں گی تو وہ تصرف (دیگر شرطوں کے مکمل پائے جانے کے ساتھ) صحیح اور منعقد ہوگا، اور اگر اختیار نہ پایا جائے تو عقد باطل ہوگا، اور اختیار پایا جائے

(۱) إعلام الموقعین ۳/ ۱۲۳، ۱۲۶۔

(۲) الموافقات ۲/ ۳۲۷ طبع دار أبا حرفہ بیروت، الوسیط مخطوطہ دار الکتب مصر (۲۱۲ فقہ شافعی)، ورق (۱۱۷، ۱۷۸)، حاشیہ عمیرہ ۲/ ۵۶، شرح الکوکب المنیر ۱/ ۵۰۹۔

(۱) کشف الأسرار ۴/ ۳۸۴، جامع الحقائق للخادمی/ ۹۸، الدر المختار ۳/ ۵۔

اور رضا نہ پائی جائے تو عقد فاسد ہوگا۔

جمہور نے تمام عقود میں رضا یعنی اختیار کی شرط لگائی ہے، الا یہ کہ کسی عقد خاص میں اس کے اعتبار نہ کرنے پر کوئی خاص دلیل موجود ہو، جیسے طلاق، نکاح اور رجعت میں ہزل کا مسئلہ [1]۔

۱۲ - اسی کے ساتھ تحقیقی بات یہ ہے کہ حنفیہ نے مندرجہ ذیل تین امور میں فرق کیا ہے:

۱ - وہ عبارت جو صاحب اہلیت سے صادر ہو اور اثرات کے مرتب ہونے پر دلالت کرنے کے لئے وضع کی گئی ہو، جیسے "بعت" (میں نے فروخت کیا) اور "طلقت" (میں نے طلاق دی)۔

۲ - عبارت کا قصد ہو اور اس عبارت پر مرتب ہونے والے اثر کا قصد نہ ہو، اس کو اختیار کہتے ہیں۔

۳ - عبارت اور اثر دونوں کا قصد ہو، اس کو رضا کہتے ہیں۔

پہلا امر تمام تصرفات وعقود کے سلسلے میں رکن یا ان کے منعقد ہونے کے لئے شرط ہے، دوسرا، عقود مالیہ کے انعقاد کے لئے شرط ہے، اور جن عقود میں سنجیدگی اور مذاق برابر ہیں جیسے طلاق اور نکاح وغیرہ ان کے لئے شرط نہیں ہے، اسی وجہ سے ان حضرات کے نزدیک سکران، مکرہ، بھولنے والے کی طلاق واقع ہوجاتی ہے، اختیار اس معنی میں اکراہ کے منافی نہیں ہے، بلکہ اس کے ساتھ یکجا ہوسکتا ہے، اسی وجہ سے مکرہ کے عقود مالیہ منعقد ہوجاتے ہیں لیکن صحیح اور نافذ نہیں ہوتے، اس وجہ سے کہ ان میں ایک دوسری شرط یعنی رضا کی بھی ضرورت ہے، تیسرا امر عقود مالیہ کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے اور عقود غیر مالیہ میں علی الاطلاق شرط نہیں ہے۔

جمہور فقہاء نے عبارت کو وسیلہ قرار دیا ہے، اور بنیادی تو صرف قصد ہے اور رضا و اختیار سے یہی مراد ہے، خواہ وہ عقود مالیہ میں ہو یا

(۱) جانبین کے سابقہ فقہی اور اصولی مراجع۔

غیر مالیہ میں، شاطبی کہتے ہیں: اگر عمل سے قصد متعلق ہوجائے تو اس سے شرعی احکام متعلق ہوجاتے ہیں اور جب وہ قصد سے خالی ہو تو اس سے کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا، عز بن عبد السلام نے کہا: عقود کا مدار عزائم اور ارادوں پر ہے [1]، غزالی اور نووی کہتے ہیں: (طلاق کے ارکان میں سے) تیسرا رکن، طلاق کے لفظ اور اس کے معنی کا ارادہ کرنا ہے [2]، اسی وجہ سے ان حضرات کے نزدیک مکرہ، غلطی کرنے والے، بھولنے والے اور غافل اور اس طرح کے لوگوں کی طلاق واقع نہیں ہوتی [3]۔

طلاق سکران کے بارے میں جمہور کے درمیان اختلاف درحقیقت اس کی سزا اور سرزنش کے طور پر ہے، اسی وجہ سے اگر وہ اپنے نشہ میں تعدی کرنے والا نہ ہو تو اس کی طلاق بالاجماع واقع نہیں ہوگی، اختلاف صرف اس سکران کے بارے میں ہے جس نے تعدی کی ہو، چنانچہ طلاق واقع کرنے والوں کی نظر اس پہلو پر ہے کہ وقوع طلاق کا قول اس کو اس فعل سے باز رکھے گا، یا فقہی اعتبار سے یہ کہا جائے کہ اس شخص کا ایسی نشہ آور شئی کے استعمال کرنے سے راضی ہونا جس کے بارے میں اسے معلوم ہے کہ اس سے اس کی عقل زائل ہوجائے گی، یہ اس بات کی علامت ہے کہ وہ اس پر مرتب ہونے والے نتائج سے راضی ہے [4]۔

اور جس طرح رضا کے پائے جانے کے لئے عبارت کا قصد یا رضا کا اظہار شرط ہے، اسی طرح اس پر مرتب ہونے والے آثار کا

(۱) الموافقات ۲/ ۳۲۴، قواعد الأحکام ۲/ ۱۵۰۔

(۲) الوسیط، مخطوطة الدار نمبر (۳۱۲ فقہ شافعی) ورق (۱۷۷)، الروضہ ۸/ ۵۳، فتاوی ابن الصلاح الشہر زوری/ ۲۶۰ طبع الحضارۃ قاہرہ۔

(۳) سابقہ مراجع، المنتہی لابن حاجب/ ۳۲، القوانین الفقہیہ/ ۱۹۷، ۱۹۹۔

(۴) القوانین الفقہیہ/ ۱۹۶، الأم ۵/ ۲۳۵، الروضۃ للنووی ۸/ ۱۲، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۱۱۴، ۱۱۶۔

قصد بھی ضروری ہے، مثلاً مکرہ لفظ "بعت" (میں نے فروخت کیا) کا قصد کرتا ہے، لیکن ملکیت کے منتقل ہونے کا قصد نہیں کرتا، بلکہ اس کا مقصد صرف اکراہ کرنے والے کی دھمکی کو نافذ کرنا ہے، اسی طرح آثار کا قصد نہیں پایا جاسکتا جب تک کہ اسے ان آثار کا فی الجملہ علم نہ ہو، چنانچہ اگر کوئی شخص کسی کو "بعت" یا" قبلت" کی تلقین کرے اور وہ اس کا معنی نہ سمجھے تو قصد مکمل نہیں ہوگا، غزالی کہتے ہیں: لیکن قصد کی شرط، مقصود کی صفات کی مکمل جانکاری ہے۔

ابن قیم کہتے ہیں: اگر عاقد، عبارت کے معنی سے واقف نہ ہو اور نہ وہ اس کا مقصود ہو تو اس عبارت پر اس کے احکام بھی مرتب نہیں ہوں گے، اس سلسلے میں ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے (۱)۔

اجمالی حکم:

۱۳ - فقہاء کے درمیان اس سلسلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ لوگوں کے مالوں کا حلال ہونا رضامندی پر موقوف ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے فرمایا: **"يَأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَا تَأكُلُوْا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ"** (۲) (اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طور پر نہ مت کھاؤ، ہاں البتہ کوئی تجارت باہمی رضامندی سے ہو)، حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: **"إنما البيع عن تراض"** (۳) (بیع تو صرف باہمی رضامندی سے ہوتی ہے)۔ نیز فرمایا: **"ولايحل لامرئ من مال

(۱) الوسیط ۲/ ۵۹۶ طبع دار الاعتصام، إعلام الموقعین ۲/ ۱۲۱، اور یہ بات گذر چکی ہے کہ بعض حنفیہ نکاح وطلاق میں اس شخص کی عبارت کو صحیح قرار دیتے ہیں جس نے اسے نہ سمجھا ہو، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۵۔

(۲) سورۂ نساء/ ۲۹۔

(۳) حدیث: "إنما البيع عن تراض" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۳۷ طبع الحلبی) نے حضرت أبوسعید خدریؓ سے کی ہے اور بوصیری نے کہا کہ اس کی اسناد صحیح ہے، مصباح الزجاجہ (۲/ ۱۰ طبع دار الجنان)۔

أخيه إلا ما طابت به نفسه"** (۱) (کسی شخص کے لئے اس کے بھائی کے مال سے کچھ بھی حلال نہیں ہے، سوائے اس چیز کے جس سے اس کے بھائی کا دل راضی ہوجائے)، ایک اور روایت میں ہے: **" لايحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفس"** (۲) (کسی مسلمان آدمی کا مال اس کی رضامندی کے بغیر حلال نہیں ہے)۔ فقہاء کا اس سلسلے میں اختلاف ہے کہ رضا تصرفات میں شرط ہے یا نہیں؟۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ رضا ان عقود کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے جو قابل فسخ ہیں (اور وہ عقود مالیہ ہیں، جیسے بیع اور اجارہ وغیرہ) یعنی یہ عقود بغیر باہمی رضامندی کے صحیح نہیں ہوتے، اور کبھی عقود مالیہ منعقد ہوجاتے ہیں لیکن فاسد ہوتے ہیں جیسا کہ بیع مکرہ وغیرہ میں، مرغینانی کہتے ہیں: ...اس وجہ سے کہ ان عقود کے صحیح ہونے کی ایک شرط باہمی رضامندی ہے (۳)۔ "تلویح" میں ہے: بیع کا مدار قصد پر اس وجہ سے ہے کہ کلام کو صحیح قرار دیا جائے، اور رضا پر اس وجہ سے ہے کہ اس میں فسخ کا احتمال ہے اور طلاق میں ایسا نہیں ہے، حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ عقود مالیہ، بنیادی طور پر بغیر رضا کے منعقد ہوجاتے ہیں، لیکن وہ صحیح نہیں ہوتے، امیر بادشاہ حنفی کہتے ہیں: **غلطی کرنے**

(۱) حدیث: "لا يحل لامرىء من مال أخيه إلاما طابت به نفسه" کی روایت احمد (۳/ ۴۲۳ طبع المیمنیہ) نے عمر بن یثری سے کی ہے اور ہیثمی نے المجمع (۴/ ۱۷۱ طبع القدسی) میں اس کو ذکر کیا ہے اور کہا کہ اس روایت کو احمد نے اور ان کے بیٹے نے اپنی "زیادات" میں اور طبرانی نے "الکبیر" اور "الاوسط" میں ذکر کیا ہے اور احمد کے سبھی رجال ثقہ ہیں۔

(۲) حدیث: "لا يحل مال أمرئ مسلم إلا بطيب نفس" کی روایت احمد (۵/ ۷۲ طبع المیمنیہ) نے ابوحرہ رقاشی سے ان کے چچا کے واسطے سے مرفوعا کی ہے، ہیثمی نے المجمع (۴/ ۱۷۲ طبع القدسی) میں اسے نقل کر کے کہا: اس کی روایت ابویعلی نے کی ہے، اور ابوحرہ کو ابوداؤد نے ثقہ کہا ہے اور ابن معین نے ان کو ضعیف کہا ہے۔

(۳) ہدایہ مع تکملہ فتح القدیر ۷/ ۲۹۳، ۲۹۴، البحر الرائق ۸/ ۸۱۔

والے کی بیع، اصل اختیار کو مدنظر رکھتے ہوئے منعقد ہوجاتی ہے، اس وجہ سے کہ اس سے کلام یا تو اس کے اختیار سے صادر ہو رہا ہے، یا بلوغ کو قصد کے درجہ میں رکھ دیا گیا ہے، لیکن چونکہ رضا حقیقتاً نہیں پائی جارہی ہے اس لئے وہ بیع، فاسد ہوگی، نافذ نہیں ہوگی [1]۔

باقی رہے وہ عقود جو ان کی نظر میں قابل فسخ نہیں ہیں، تو ان کے صحیح ہونے کے لئے رضا شرط نہیں ہے اور نہ ان کے صحیح ہونے میں اس کا کوئی دخل ہے، فقیہ ابو اللیث سمرقندی نے ذکر کیا ہے کہ فقہائے حنفیہ کے نزدیک جو تصرفات، اکراہ کے ساتھ صحیح ہوجاتے ہیں، وہ سب اٹھارہ ہیں، منجملہ ان میں طلاق، نکاح، عتاق، رجعت، طلاق وعتاق اور ظہار کی قسم، ایلاء اور عورت کا طلاق علی المال کو قبول کرنا ہے، ابن الہمام کہتے ہیں: غلطی کرنے والے کی طلاق واقع ہوجاتی ہے، اس وجہ سے کہ لفظ کے معنی سے غافل ہونا ایک امر خفی ہے، لہذا بلوغ سے حاصل شدہ تمیز کو اس کا قائم مقام بنادیا گیا، اور عبدالعزیز بخاری نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ حقیقت عقد اس سبب ظاہر سے متعلق ہوتی ہے جو اس پر دلالت کرنے والا ہو [2]۔

اور جمہور فقہاء کی عبارات میں صراحت ہے کہ رضا، تمام عقود کے لئے اصل ہے یا بنیاد ہے یا شرط ہے، چنانچہ ان کی تصریحات کے مطابق اگر رضا نہ پائی جائے تو عقد منعقد نہیں ہوگا، خواہ وہ عقد مالی ہو یا غیر مالی، دسوقی اور خرشی وغیرہ کہتے ہیں: انعقاد بیع میں مطلوب وہ چیز ہے جو رضا پر دلالت کرے اور ملکیت کا منتقل ہونا رضا پر موقوف ہے، اور زنجانی شافعی کہتے ہیں: جس اصل پر عقود مالیہ کی بنا ہے وہ باہمی

(۱) تیسیر التحریر ۲/ ۳۰۶۔

(۲) خزانۃ الفقہ، عیون المسائل ۱/ ۴۰۵، ۴۰۶ تحقیق صلاح الدین الناہی طبع بغداد ۱۹۶۶ء، التحریر مع شرحہ تیسیر التحریر ۲/ ۳۰۶، کشف الأسرار ۴/ ۳۵۴، التلویح / ۳۸۹، شرح المنار / ۹۷۸، مجامع الحقائق / ۲۹۸، الدر المختار ۳/ ۱۵۔

رضامندی کا ملحوظ رکھنا ہے۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ باہمی رضامندی، عقد کے صحیح ہونے کی ایک شرط ہے، سوائے اس صورت کے جہاں اکراہ، شرعاً درست ہو، جیسے وہ شخص جس کو حاکم، مال فروخت کرنے پر اس لئے مجبور کرتا ہے تاکہ اس کے قرض کی ادائیگی ہوسکے [1]۔

۱۴ – اسی کے ساتھ یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ رضا ایک پوشیدہ امر ہے جس پر مطلع ہونا ممکن نہیں کیونکہ وہ طبیعت کا میلان ہے، اسی وجہ سے حکم کو سبب ظاہر سے متعلق کردیا گیا اور وہ ایجاب وقبول کا صیغہ ہے، چنانچہ عقد، رضا پر دلالت کرنے والے قول یا فعل یا اشارہ سے منعقد ہوجائے گا [2]۔

رضا کے عیوب:

۱۴ام – رضا اپنے اصطلاحی معنی میں اس وقت پائی جائے گی جب عقد کے اثرات کا قصد پایا جائے، لیکن اس پر شرعی آثار اس صورت میں مرتب ہوں گے جب وہ اس پر اثر انداز ہونے والے ہر عیب سے محفوظ ہو، یہ اسی وقت ہوگا جب کہ رضا بے عیب، آزادانہ طور پر ہو، اس میں کسی دباؤ اور مجبوری کی آمیزش نہ ہو اور نہ کسی کے مفاد و مصلحت کی پابندی ہو، جیسے مریض یا مفلس قرض دار کی رضا اور وہ ایسا باشعور ہو کہ اسے حقیقت فہمی سے جہالت، دھوکہ دہی یا نفع اندوزی یا غلطی یا اس طرح کی وہ چیزیں باز نہ رکھتی ہوں جو اس کی سمجھ بوجھ میں رکاوٹ پیدا کرنے والی ہیں۔

رضا کے عیوب میں اکراہ، جہالت، غلطی، دھوکہ دہی، نفع

(۱) الشرح الکبیر مع الدسوقی ۳/ ۲، ۳، شرح الخرشی ۵/ ۴، شرح تحفۃ الحکام للفاسی ۱/ ۲۷۸، تخریج الفروع / ۶۲، الروضہ ۸/ ۵۳، ۶۲، کشاف القناع ۳/ ۱۴۹، ۱۵۰۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۳، أسنی المطالب ۲/ ۳، الدسوقی ۳/ ۳۔

اندوزی اور رضا کا کسی دوسرے شخص کی رضا کا پابند ہونا ہے۔امام غزالی اور نووی وغیرہ کہتے ہیں: قصد میں خلل پیدا ہونے کے پانچ اسباب ہیں: سبقت لسانی، ہزل، جہالت، اکراہ اور خرابیٔ عقل۔

اگر ان میں سے کوئی ایک عیب بھی پایا جائے یا بالفاظ دیگر رضا کی کوئی ایک شرط موجود نہ ہو تو بعض حالتوں میں عقد فاسد یا باطل ہوگا (اس اختلاف کی بنا پر جو جمہور اور حنفیہ کے درمیان ہے) اور بعض حالتوں میں غیر لازم ہوگا یعنی کسی ایک فریق یا دونوں کو خیار فسخ حاصل ہوگا، یہیں سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ بعض عیوب، رضا میں براہ راست اثر انداز ہوتے ہیں اور جو عقد اس عیب کے زیر سایہ مکمل ہوا وہ فاسد یا باطل ہوجاتا ہے، جیسا کہ اکراہ میں اور بعض عیوب رضا کے لازم ہونے پر اثر انداز ہوتے ہیں، لہذا ان کے زیر سایہ مکمل ہونے والا عقد لازم نہیں ہوتا بلکہ عقد کرنے والے کو خیار فسخ حاصل ہوتا ہے، جیسے دھوکہ دہی اور نفع اندوزی وغیرہ اور بالفاظ دیگر، ان شرطوں میں سے کچھ تو رضا کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہیں جیسے رضا کا اکراہ کے زیر اثر نہ ہونا، اور کچھ رضا کے لزوم کے لئے شرط ہیں، جیسے اس میں غلطی یا نفع اندوزی یا دھوکہ دہی کی آمیزش نہ ہونا، اس میں بڑی تفصیل اور اختلاف ہے[1]۔

ہم ان مسائل کے احکام کو موسوعہ میں موجود ان کی مخصوص اصطلاحات کے حوالے کرتے ہیں۔

رضامندی کے اظہار کے ذرائع:

۱۵ - گذشتہ تفصیلات سے معلوم ہوا کہ رضامندی کی حقیقت، قصد و ارادہ ہے، اور وہ ایک باطنی امر ہے، جہاں تک ہماری رسائی، صرف اس کے ذرائع اظہار ہی سے ہوسکتی ہے، وہ ذرائع: لفظ، فعل (بذل مال)، تحریر، اشارہ اور مقام گفتگو میں سکوت ہیں، بیضاوی، حقیقتا رضا مندی کے وجود کی ضرورت کا تذکرہ کرنے کے بعد کہتے ہیں: لیکن چونکہ وہ مخفی امر ہے اس لئے اسے اس لفظ کے ساتھ مربوط کردیا گیا جو اس پر صراحتاً دلالت کرتا ہو[1]، اور ابن القیم کہتے ہیں: اللہ تعالی نے الفاظ کو اس لئے وضع فرمایا ہے تاکہ بندے اپنے مافی الضمیر کا اظہار کرسکیں، جب کوئی شخص دوسرے سے کسی چیز کا خواستگار ہوتا ہے تو وہ اس کو اپنی مراد اور دلی منشا سے الفاظ کے ذریعہ آگاہ کرتا ہے، اور اللہ تعالی نے ان ارادوں اور مقاصد پر ان کے احکام کو الفاظ کے واسطے سے مرتب کیا، ان احکام کو قول یا فعل کے بغیر، محض دل کی خواہش پر مرتب نہیں کیا اور نہ محض الفاظ پر مرتب کیا، یہ جانتے ہوئے کہ بولنے والے نے ان کے معانی کا ارادہ نہیں کیا ہے اور نہ اس کو ان کی واقفیت حاصل ہے، بلکہ امت سے دل میں پائے جانے والے تمام خیالات کو درگزر فرمادیا، تاوقتیکہ ان پر عمل نہ کیا جائے یا اس کو زبان پر نہ لایا جائے[2]، اگر قصد اور قول یا فعل جمع ہوجائیں تو اس پر حکم مرتب ہوجائے گا، یہی شریعت کا قاعدہ ہے اور یہی اللہ کے عدل اور اس کی حکمت و رحمت کا تقاضا ہے، اس لئے کہ دل میں گذرنے والے خیالات اور قلبی ارادے اختیار کے دائرے میں نہیں آتے[3]۔

---

(۱) الوسیط، مخطوطہ دار الکتب نمبر (۲۰۶ فقہ شافعی) ۳/ ۱۴۷، الروضہ ۸/ ۵۳، ۶۲۔

---

(۱) الغایۃ القصوی ۱/ ۴۵۷، مسلم نے اپنی صحیح (۱/ ۱۱۶ کتاب الإیمان) میں روایت کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**إن الله تجاوز لأمتی عما حدثت أنفسها مالم تعمل به أو تتكلم**" (اللہ تعالیٰ نے میری امت سے اس چیز کو معاف کردیا ہے جس کا خیال ان کے دل میں پیدا ہو جب تک کہ عمل نہ کرے یا زبان سے اس کا اظہار نہ کرے)۔

(۲) حدیث "**إن اللّٰه تجاوزعن أمتي ما وسوست به صدورها ما لم تعمل أو تتكلم**" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۱۶۰ طبع السّلفیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعا کی ہے، اور مسلم (۱/ ۱۱۶ طبع الحلبی) نے اس کی روایت اس کے قریب المعنی الفاظ سے کی ہے۔

(۳) إعلام الموقعین ۳/ ۱۰۵، ۱۰۶۔

ان ذرائع کی دلالت کے سلسلے میں ہم چند باتیں اختصار کے ساتھ پیش کرتے ہیں:

١٦- رضا پر لفظ کی دلالت، یہ رضا کے اظہار کا سب سے عمدہ اور اولین ذریعہ ہے، فقہاء کے درمیان اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے اگرچہ بعض صیغوں کے بارے میں اختلاف موجود ہے، جیسے، استفہام یا کنایہ یا مضارع کے صیغے، اس طور پر کہ لغوی دلالت کی نوعیت کو مدنظر رکھتے ہوئے بعض فقہاء نے ان میں احتمال نہ ہونے کی شرط لگائی ہے، جب کہ فقہاء کی ایک جماعت (بشمول مالکیہ) کا مذہب ہے کہ اس امر کا دار و مدار اس بات پر ہے کہ لفظ مقصود پر دلالت کرتا ہو، اور اس سلسلے میں عرف کا اعتبار کیا جائے گا، اسی طرح لفظ کے مقصود پر دلالت کرنے میں قرینہ کا بھی دخل ہوتا ہے[1]۔

یہاں اچھی خاصی تفصیل ہے جس کا ذکر ''عقد'' کی اصطلاح میں ہوگا۔

١٧- رضا پر فعل کی دلالت، یعنی ایک شخص، معقود علیہ پیش کرے اور دوسرا اسے لے کر اس کی قیمت ادا کردے، اسے ''معاطاۃ'' کہتے ہیں، یعنی دونوں طرف سے لین دین ہو، یا ایک طرف سے بات ہو اور دوسری طرف سے سامان، یعنی ایک طرف سے سامان کی ادائیگی بغیر بات کے ہو اور دوسرا شخص بات یا تحریر یا اس طرح کی کسی اور چیز سے اپنی رضامندی کا اظہار کردے۔

فعل، رضا پر کس حد تک دلالت کرتا ہے، اس سلسلے میں تین رائیں ہیں، جن کا خلاصہ یہ ہے:

(١) تفصیل کے لئے دیکھئے فتح القدیر ٢/ ٣٤٥، حاشیہ ابن عابدین ٣/ ١٥ الفتاوی الہندیہ ٣/ ٤، الشرح الکبیر مع الدسوقی ٣/ ٣، شرح المحلی مع حاشیتی القلیوبی وعمیرہ ٢/ ١٥٢، نہایۃ المحتاج ٣/ ٣٧٦، کشاف القناع ٣/ ١٤٧، الإنصاف ٥/ ٣٥٣، الإختیارات الفقہیہ / ١٢١، التعبیر عن الإرادۃ للدکتور وحیدالدین سوار طبع النہضۃ المصریۃ، مبدأ الرضا فی العقود دراسۃ مقارنۃ، طبع دارالبشائر الإسلامیہ۔

پہلی رائے: فعل، عقود میں رضا کا ترجمان بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا، یہ شافعیہ کی مشہور رائے ہے۔

دوسری رائے: فعل، رضا پر دلالت کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے، اور اس سے عقد علی الاطلاق ہوجائے گا، یہ حنفیہ (باستثناء کرخی)، مالکیہ اور حنابلہ (باستثناء قاضی) کا مذہب ہے، اسی کو شافعیہ کی ایک جماعت بشمول بغوی اور نووی نے اختیار کیا ہے، اگرچہ ان میں سے بعض حضرات نے اس میں عرف کی قید لگائی ہے۔

تیسری رائے: فعل، ارزاں چیزوں میں رضا پر دلالت کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے، اور بیش قیمت اور عمدہ چیزوں میں نہیں رکھتا، یہ حنفیہ میں سے کرخی، شافعیہ میں سے ابن سریج اور غزالی اور حنابلہ میں سے قاضی ابویعلی کی رائے ہے[1]۔

رضا پر تحریر کی دلالت:

١٨- مالکیہ، حنابلہ اور بعض شافعیہ کی رائے ہے کہ تحریر، رضا پر دلالت کرنے میں گفتگو کی طرح ہے وہ حاضر رہنے والوں کے درمیان ہو یا غائب رہنے والوں کے درمیان، انہوں نے نکاح کو اس سے مستثنی کیا ہے۔

بعض شافعیہ کا مذہب ہے کہ تحریر، انشاء عقود کی صلاحیت نہیں رکھتی، بجز اس شخص کے جو گفتگو پر قادر نہ ہو۔

اور حنفیہ کا مذہب ہے کہ تحریر، غیر موجود لوگوں کے درمیان کلام

(١) فتح القدیر ٥/ ٧٧، بدائع الصنائع ٦/ ٢٩٨٥، الدسوقی علی الشرح الکبیر ٣/ ٣، شرح الخرشی ٥/ ٥، المغنی ٣/ ٥٦١، الإنصاف ٤/ ٢٦٣، فتح العزیز ٨/ ٩٩، المجموع ٩/ ١٦٢، ١٦٣، مجمع الانہر ٢/ ٥، البحر الرائق ٥/ ٢٩١، إحیاء العلوم ٢/ ٦٩، الغایۃ القصوی ١/ ٤٥٧، المحلی ٩/ ٢٩٤۔

کی طرح ہے، موجود لوگوں کے درمیان نہیں [۱]۔

رضا پر اشارہ کی دلالت:

۱۹-فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بولنے پر قدرت نہ رکھنے والے کا قابل فہم اشارہ کلام کے درجے میں ہے، اسی طرح اس پر بھی فقہاء کا اتفاق ہے کہ بولنے والے کا اشارہ، نکاح میں ایجاب وقبول کی صلاحیت نہیں رکھتا، البتہ نکاح کے علاوہ میں بولنے والے کے اشارہ کے بارے میں اختلاف ہے کہ دلیل رضا مانا جائے گا یا نہیں؟۔

جمہور فقہاء (بشمول حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب ہے کہ بولنے والے کے لئے، تنہا اشارہ رضا کی دلیل نہیں بن سکتا۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ نکاح کے علاوہ میں اشارہ بمنزلہ لفظ کے ہے، اس لئے کہ اعتبار تو رضا کا ہے، جس طرح بھی وہ ظاہر ہو اسے قبول کیا جائے گا، کیونکہ اس کے لئے کسی لفظ خاص کے متعین کرنے کی کوئی دلیل نہیں ہے [۲]۔

رضا پر سکوت کی دلالت:

۲۰-بلاشبہ سکوت سلبی رضا یا عدم رضا کی دلیل نہیں ہوتا، اسی وجہ سے فقہی قاعدے کا فیصلہ ہے: ''ساکت کی جانب کسی بات کو منسوب نہیں کیا جائے گا، لیکن سکوت کو موضع ضرورت میں بیان کا درجہ حاصل ہے'' [۳]، اس وقت ہے جب کہ سکوت کے ساتھ ایسے احوال وقرائن ہوں جو اسے دلالت علی الرضا کا جامہ پہنا دیں۔

فقہاء باکرہ کے سکوت کو بالاتفاق دلیل رضا مانتے ہیں، اس وجہ سے کہ حدیث صحیح میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: **"لاتنكح البكر حتى تستأذن، قالوا يا رسول الله: وكيف إذنها؟ قال: أن تسكت"** [۱] (آپ ﷺ نے فرمایا: باکرہ کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر نہ کیا جائے، صحابہ نے کہا: اے اللہ کے رسول! اس کی اجازت کی کیا صورت ہے، فرمایا: وہ خاموش رہے)، دوسری روایت میں ہے: **"الثيب أحق بنفسها من وليها، والبكر يستأذنها أبوها في نفسها، و إذنها صماتها"** [۲] (ثیبہ اپنی ذات کی اپنے ولی سے زیادہ حق دار ہے، اور باکرہ سے اس کے والد اس کے بارے میں اجازت لیں گے، اور اس کی اجازت اس کی خاموشی ہے)۔

---

(۱) فتح القدیر ۵/۷۹، الفتاوی الہندیہ ۳/۹، ابن عابدین ۴/۵۱۲، الروضہ ۸/۳۹، الأشباہ والنظائر للسیوطی ر ۳۴۴۔

(۲) بدائع الصنائع ۴/۸۱۴، فتح القدیر ۳/۴۲، بلغۃ السالک ۲/۱۶۶، المجموع ۹/۱۷۱، الاشباہ للسیوطی ر ۳۳۸، المنثور للزرکشی ۱/۱۴، المغنی ۷/۲۳۹، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۲/۳۴۳، شرح الخرشی ۵/۵۔

(۳) مسائل السکوت للعلامۃ ابراہیم بن عمر، مخطوطۃ الاوقاف نمبر (۳۵۲۹) ورقہ/۱، الاشباہ والنظائر للسیوطی ر ۱۵۸، المنثور ۲/۲۰۵۔

(۱) حدیث: "لاتنكح البكر حتى تستأذن" کی روایت بخاری (الفتح ۹/۱۹۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۱۰۳۶ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "الثيب أحق بنفسها من وليها" کی روایت مسلم (۲/۱۰۳۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

رضاع

تعریف:

۱-رضاع (راء کے زیر و زبر کے ساتھ) لغت میں "رضع أمه یرضعها رضعا و رضاعا و رضاعة" کا مصدر ہے(جو باب ضرب اور فتح سے آتا ہے) یعنی اس نے اپنی ماں کی پستان کو منہ سے چوسا اور اس کا دودھ پیا، اور "أرضعت ولدها" یعنی اس نے اپنے بچے کو دودھ پلایا، دودھ پلانے والی عورت کو "مرضعہ" اور "مرضع" کہتے ہیں اور دودھ پینے والے بچے کو "رضیع"۔

شریعت میں رضاعت یہ ہے کہ عورت کا دودھ یا اس کے دودھ سے بنی ہوئی کوئی چیز بچہ کے پیٹ میں کچھ شرطوں کے ساتھ پہنچ جائے(۱)، شرائط کا ذکر آگے آرہا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

حضانت:

۲-"حضانت" لغت میں ملانے اور ضم کرنے کو کہتے ہیں، یہ حضن بمعنی آغوش سے ماخوذ ہے، اس کو حضانت اس وجہ سے کہتے ہیں کہ پرورش کرنے والی عورت جس بچے کی پرورش کرتی ہے، اسے اپنی گود میں لیتی ہے(۲)۔

(۱) المعجم الوسیط، المصباح، ابن عابدین ۲/ ۴۰۳، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۷۲، اسنی المطالب ۳/ ۴۱۵، یہاں اس معنی میں دوسری تعریفات بھی ہیں۔
(۲) المصباح المنیر۔

اور شریعت میں حضانت نام ہے ایسے شخص کی مناسب انداز سے نگہداشت اور پرورش کا جو اپنے امور از خود انجام نہ دے سکتا ہو(۱)۔

پرورش کرنے والی عورت کبھی مرضعہ ہوتی ہے اور کبھی اس کے علاوہ کوئی اور۔

رضاعت کی مشروعیت کی دلیل:

۳-اس کی مشروعیت کی اصل اور اساس اللہ تعالی کا قول ہے: "وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ"(۲) (اور مائیں اپنے بچوں کو دودھ پلائیں پورے دو سال)، نیز دوسری جگہ ارشاد ہے: "فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ"(۳) (پھر وہ لوگ تمہارے لئے رضاعت کریں تو تم انہیں ان کی اجرت دو)۔

شرعی حکم:

اول-دودھ پلانے کا حکم:

۴-فقہاء کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ بچہ جب تک مدت رضاعت میں ہو اور اس کو دودھ کی ضرورت ہو تو اس کو دودھ پلانا واجب ہے(۴)۔

ہاں اس سلسلے میں اختلاف ہے کہ دودھ پلانا کس پر واجب ہے، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: بچہ کو دودھ پلانے کا نظم کرنا باپ کے ذمہ واجب ہے، ماں پر دودھ پلانا واجب نہیں ہے، اور شوہر عورت کو

(۱) ابن عابدین ۲/ ۶۴۳، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۸۷۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۳۳۔
(۳) سورۂ طلاق/ ۶۔
(۴) المغنی ۷/ ۶۲۷، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۲۲، اسنی المطالب ۳/ ۴۴۵، ابن عابدین ۲/ ۶۷۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۲۵۔

اس پر مجبور نہیں کرسکتا، خواہ وہ ادنی درجہ کی ہو یا اعلی درجہ کی، باپ کے نکاح میں ہو یا اس سے علاحدہ ہوچکی ہو، سوائے اس صورت کے کہ وہ ماں، دودھ پلانے کے لئے متعین ہوجائے اس طور پر کہ اس کے علاوہ کوئی عورت نہ ملے جو اس کو دودھ پلا سکے، یا بچہ دوسرے کی پستان ہی نہ پکڑے، یا باپ اور بچے میں سے کسی کے پاس مال ہی نہ ہوتو اس وقت اس پر دودھ پلانا واجب ہوگا، مگر شافعیہ نے کہا: ماں پر بچے کو پیدائش کے بعد اترنے والے دودھ کا پلانا واجب ہے اگر چہ اس کے علاوہ دوسری دودھ پلانے والی عورت دستیاب ہو، اس وجہ سے کہ بچہ عموما اس سے بے نیاز نہیں رہتا، اور وہ دودھ کب تک باقی رہتا ہے، اس کی واقفیت کے لئے اہل تجربہ کی طرف رجوع کیا جائے گا(۱)۔

حنفیہ نے کہا: ماں پر بچے کو دودھ پلانا دیانۃً واجب ہے، قضاء واجب نہیں(۲)۔

جمہور نے اس سلسلے میں کہ باپ پر دودھ پلانے کا نظم کرنا واجب ہے، اللہ تعالی کے اس قول سے استدلال کیا ہے: ''وَ إِنْ تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُ أُخْرٰى''(۳) (اور اگر تم باہم کشمکش کروگے تو رضاعت کوئی دوسری کرے گی)۔

یہ اختلاف کی صورت ہے جس میں میاں بیوی کے درمیان ضد اور کشیدگی پیدا ہوجاتی ہے، ابن قدامہ نے کہا: اور اس وجہ سے کہ ماں کو دودھ پلانے پر مجبور کرنا یا تو حق ولد کے سبب ہوگا یا حق زوج کے سبب یا دونوں کے حق کے سبب، حق زوج کے سبب ہونا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ شوہر بیوی کو اپنی دوسری بیوی کے بچے کو دودھ پلانے پر مجبور نہیں کرسکتا، اور نہ اپنی کسی ایسی خدمت پر مجبور کرسکتا ہے جو اس کے ساتھ خاص ہو، اسی طرح حق ولد کے سبب ہونا بھی جائز نہیں ہے، کیونکہ اگر اس کے حق کے سبب ہوتا تو دونوں میں فرقت کے بعد بھی اس کے ذمہ دودھ پلانا لازم ہوتا، جب کہ کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے، اور اس وجہ سے کہ رضاعت ان چیزوں میں سے ہے جو بچے کے تئیں باپ پر لازم ہوتی ہیں، لہذا رضاعت بھی باپ پر بطور خاص لازم ہوگی جیسا کہ نفقہ اس پر لازم ہوتا ہے یا جیسا کہ علاحدگی کے بعد رضاعت اس پر واجب ہوتی ہے۔

اور دونوں کے حق کے سبب بھی ہونا جائز نہیں ہے، اس وجہ سے کہ جن دو چیزوں میں باہمی کوئی مناسبت نہیں ہے، اس میں سے ایک کے دوسرے سے ملنے کی وجہ سے حکم ثابت نہیں ہوگا، اور اس وجہ سے کہ اگر دونوں کے سبب ہوتا تو جدائی کے بعد بھی اس کا حکم ثابت رہتا، اور اللہ تعالی کا قول: ''وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنّ''(۱) (اور مائیں اپنے بچوں کو دودھ پلائیں) اتفاق اور عدم کشیدگی پر محمول ہے(۲)۔

مالکیہ نے کہا: ماں پر بلا اجرت دودھ پلانا واجب ہے، بشرطیکہ وہ ان عورتوں میں سے ہو جو دودھ پلاتی ہیں، نیز وہ باپ کے نکاح میں ہو، گرچہ حکما ہی سہی، مثلاً اسے طلاق رجعی دی گئی ہو، اور جس کو باپ نے طلاق بائن دی ہو اور وہ شریف عورت ہو جو دودھ نہ پلاتی ہو تو اس پر دودھ پلانا واجب نہیں ہے، الا یہ کہ اس کے لئے وہ ماں ہی متعین ہوجائے کہ اس کے علاوہ کوئی دوسری دودھ پلانے والی عورت ہی موجود نہ ہو۔

ان لوگوں نے اللہ کے قول: ''وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُن'' (اور مائیں اپنے بچوں کو دودھ پلائیں) سے استدلال کیا ہے۔

(۱) اسنی المطالب ۳/ ۴۴۵، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۲۱، ۲۲۲۔
(۲) سابقہ مراجع۔
(۳) سورۂ طلاق/ ۶۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۳۳۔
(۲) المغنی ۷/ ۶۲۷۔

ان حضرات نے کہا: فقہ کے ایک اصول "عمل بالمصلحۃ" کی وجہ سے آیت کے عموم سے اس عورت کو مستثنیٰ کیا گیا ہے جو دودھ نہیں پلاتی اور اس وجہ سے کہ عرف میں یہ عورت دودھ پلانے کی مکلّف نہیں ہے، پس یہ عرف بمنزلۂ شرط کے ہے[1]۔

رضاعت میں ماں کا حق:

۵- اگر ماں اپنے بچے کو دودھ پلانے کی خواہش مند ہو تو اس کو موقع دینا واجب ہے۔

خواہ وہ مطلقہ ہو یا باپ کے نکاح میں ہو، جمہور فقہاء کا یہی قول ہے، اس وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "لَاتُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلِدِهَا"[2] (نہ کسی ماں کو تکلیف پہنچائی جائے اس کے بچہ کے باعث)۔

اور اسے بچے کو دودھ پلانے سے باز رکھنا اس کو نقصان پہنچانا ہے، اور اس وجہ سے کہ وہ دوسرے کے مقابلہ میں بچے پر زیادہ شفیق اور مہربان ہوتی ہے، نیز اس کا دودھ بچے کے لئے عموماً زیادہ خوشگوار اور موافق ہوتا ہے، شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ شوہر، اس کو دودھ پلانے سے روک سکتا ہے خواہ بچہ اس کا ہو یا دوسرے کا، جیسا کہ وہ عورت کو اجازت کے بغیر گھر سے باہر جانے سے روک سکتا ہے[3]۔

رضاعت کی اجرت میں ماں کا حق:

٦- ماں، دودھ پلانے کی اجرت مثل کا مطالبہ کرسکتی ہے، خواہ وہ باپ کے نکاح میں ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَإِنْ

(۱) الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۰۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۲۵۔
(۲) سورۂ بقرہ ۲۳۳۔
(۳) المغنی ۷/ ٦۲۷، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۲۲، أسنی المطالب ۳/ ۴۴۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۲٦، ابن عابدین ۲/ ٦۷۵، ٦۷٦۔

أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَاٰتُوْهُنَّ أُجُوْرَهُنّ"[1] (پھر وہ لوگ تمہارے لئے رضاعت کریں تو تم انہیں ان کی اجرت دو)۔ شافعیہ اور حنابلہ کا یہی مذہب ہے[2]۔

حنفیہ نے کہا: اگر باپ کے نکاح میں ہو یا اس کی عدت میں ہو تو اجرت کا مطالبہ نہیں کرسکتی، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اس پر دیانۃً دودھ پلانا اس قید کے ساتھ واجب کیا ہے کہ باپ پر اس عورت کا نفقہ واجب ہو، اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ"[3] (اور جس کا بچہ ہے اس کے ذمہ ہے اس کی (ماؤں) کا کھانا اور کپڑا موافق دستور کے)۔ اور عورت جب تک باپ کے نکاح یا اس کی عدت میں ہو، باپ اس کے نفقہ کا ذمہ دار ہے، اس کے برخلاف، جب عورت اس کے نکاح میں نہ ہو اور نہ اس کی عدت میں ہو تو اس صورت میں نفقہ کی جگہ اجرت واجب ہوگی، نیز اس لئے کہ مطلقہ بائنہ کو جب کہ اس کا نفقہ باپ سے منقطع ہو چکا ہے بلا معاوضہ دودھ پلانے پر مجبور کرنا اس کو نقصان پہنچانا ہے، اس لئے عورت، نکاح سے خارج ہونے کے بعد دودھ پلانے کی اجرت لے سکتی ہے[4]، اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "لَاتُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلِدِهَا"[5] (نہ کسی ماں کو تکلیف پہنچائی جائے اس کے بچہ کے باعث)۔ اگر ماں اجرت مثل سے زیادہ کا مطالبہ کرے اور باپ کو بلا معاوضہ یا اجرت مثل پر دودھ پلانے والی عورت مل رہی ہو تو باپ کے لئے جائز ہے کہ بچے کو اس سے لے لے، اس وجہ سے کہ ماں نے ناحق کا مطالبہ کرکے اپنا حق ساقط کردیا اور یہ اللہ کے اس قول میں داخل ہوگی: "وَإِنْ

(۱) سورۂ طلاق/ ٦۔
(۲) سابقہ مراجع۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۳۳۔
(۴) سابقہ مراجع، ابن عابدین ۲/ ٦۷۵۔
(۵) سورۂ بقرہ/ ۲۳۳۔

تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُ أُخْرٰى"[1] (اور اگر تم باہم کشمکش کروگے تو رضاعت کوئی دوسری کرے گی)۔

اور اگر باپ کو ماں کے مطالبہ سے کم پر دودھ پلانے والی عورت نہ مل رہی ہو تو ماں کا حق رضاعت ساقط نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ دوسری عورت کے ساتھ اجرت میں مساوی ہے، لہذا وہ رضاعت کی زیادہ مستحق ہوگی، جیسا کہ اگر دونوں میں سے ہر ایک اجرت مثل کا مطالبہ کرے تو یہی حکم ہے[2]۔

مالکیہ نے کہا: اگر ماں دودھ پلانے والی عورتوں میں سے ہو اور باپ کے نکاح میں ہو تو وہ دودھ پلانے کی اجرت کا مطالبہ نہیں کرسکتی، اس لئے کہ شریعت نے اس پر دودھ پلانا واجب کیا ہے، لہذا ایک امر واجب پر وہ کسی اجرت کی مستحق نہیں ہوگی، اور شریف عورت جو دودھ نہیں پلاتی، اور مطلقہ کو اجرت کے مطالبہ کا حق ہے اگر چہ دودھ پلانے کے لئے وہ متعین ہو یا باپ کو بلا معاوضہ دودھ پلانے والی کوئی عورت مل رہی ہو[3]۔

دوم- رضاعت پر مرتب ہونے والے احکام:

۷- رضاعت پر نسب کے بعض احکام مرتب ہوتے ہیں:

الف- نکاح حرام ہوجاتا ہے، خواہ رضاعت، عورت کے زمانہ اسلام میں پائی گئی ہو یا اس کے زمانہ کفر میں، اس وجہ سے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**يحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب**"[4] (رضاعت سے وہ چیزیں حرام ہوجاتی ہیں جو نسب سے حرام ہوتی ہیں)، عنقریب اس کی تفصیل آئے گی۔

ب- محرم ہونا ثابت ہوتا ہے جس کے نتیجے میں نظر وخلوت جائز ہوجاتی ہیں اور جن فقہاء کے نزدیک عورت کے چھونے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے ان کے نزدیک اس کے چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔

باقی رہے نسب کے بقیہ احکام جیسے میراث، نفقہ، آزادی بسبب ملکیت، قصاص کا ساقط ہونا، مال کی چوری میں ہاتھ کا نہ کاٹا جانا، لڑکے کے دین کی وجہ سے قید نہ کیا جانا، مال یا نفس پر ولایت تو یہ چیزیں رضاعت سے ثابت نہیں ہوتیں، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے[1]۔

حرمت پیدا کرنے والی رضاعت اور اس حرمت کی دلیل:

۸- حرمت پیدا کرنے والی رضاعت کے تین ارکان ہیں:

۱- مرضع (دودھ پلانی والی عورت)۔

۲- دودھ پینے والا بچہ۔

۳- دودھ۔

اول- دودھ پلانے والی عورت:

۹- دودھ پلانے والی عورت، جس کے دودھ سے حرمت ثابت ہوتی ہے، اس کے لئے یہ شرط ہے:

۱- وہ عورت ہو، مرد کے دودھ سے حرمت ثابت نہیں ہوگی، اس وجہ سے کہ یہ بہت نادر ہے، اور بچے کے لئے غذا بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا، اسی طرح چوپائے کے دودھ سے بھی حرمت ثابت نہیں ہوگی، لہذا اگر دو بچے کسی چوپائے کا دودھ پی لیں تو وہ دونوں رضاعی بھائی نہیں ہوں گے، اس وجہ سے کہ بھائی ہونے کی حرمت، ماں ہونے کی

---

(۱) سورۂ طلاق/۶۔

(۲) أسنی المطالب ۳/۴۴۵، المغنی ۷/۶۲۷، ابن عابدین ۲/۶۷۵۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۲/۵۲۶، الفواکہ الدوانی ۲/۱۰۱۔

(۴) حدیث: "**يحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب**" کی روایت بخاری (الفتح ۵/۲۵۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۱۰۷۲ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عباس سے کی ہے۔

(۱) أسنی المطالب ۳/۴۱۵، القلیوبی ۴/۶۲، روضۃ الطالبین ۹/۳، المغنی ۷/۵۳۵، کشاف القناع ۵/۴۴۲۔

حرمت کی فرع ہے، جب اس رضاعت سے ماں ہونے کی حرمت ثابت نہیں ہو پارہی ہے تو بھائی ہونے کی حرمت بدرجۂ اولی ثابت نہیں ہوگی (۱)۔

۲- حنفیہ اور شافعیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ اس میں ولادت کا امکان ہو، اس طرح کہ وہ حیض کی عمر یعنی ۹ رسال کی ہو چکی ہو، لہذا اگر ۹ سال سے کم عمر بچی کو دودھ پیدا ہو جائے تو اس سے حرمت ثابت نہیں ہوگی، بخلاف اس بچی کے جو اس عمر کو پہنچ گئی ہو، اس وجہ سے کہ اگرچہ اس کا بلوغ بالحیض یقینی نہیں ہے، لیکن اس کا احتمال موجود ہے، اور چونکہ رضاعت کا درجہ نسب کے بعد کا ہے اس لئے اس میں احتمال پر اکتفا کرلیا گیا، مالکیہ اس کی شرط نہیں لگاتے، لہذا ان لوگوں کے یہاں اس چھوٹی بچی کے دودھ سے بھی حرمت ثابت ہوجائے گی جو وطی کی طاقت نہیں رکھتی ہے (۲)۔

مردہ عورت کے دودھ سے حرمت:

۱۰- جمہور کا مذہب ہے کہ حرمت، جس طرح زندہ عورت کے دودھ سے ثابت ہوتی ہے، اسی طرح مردہ عورت کے دودھ سے بھی ثابت ہوتی ہے، اس وجہ سے کہ بچے نے ایک عورت کا دودھ ایسے طریقہ سے پیا ہے کہ اس سے اس کا گوشت بڑھے گا اور ہڈی مضبوط ہوگی، لہذا اس سے حرمت اسی طرح ثابت ہوگی جس طرح زندہ ہونے کی حالت میں ثابت ہوتی، اور اس لئے بھی کہ عورت کا دودھ اس کی زندگی میں پینے اور اس کی موت کے بعد پینے میں بجز زندگی یا نجاست کے کوئی فرق نہیں ہے، اور یہ فرق اثر انداز نہیں ہوتا، اس وجہ سے کہ دودھ مرتا نہیں ہے، اور نجاست کا بھی کوئی اثر نہیں ہوتا، جیسا کہ دودھ اگر کسی نجس برتن میں نکال لیا جائے اور اس لئے بھی کہ اگر اس کی حیات میں اس کا دودھ نکال لیا جائے اور اس کی موت کے بعد بچہ اسے پی لے تو حرمت بالاتفاق ثابت ہوجائے گی، نیز اس لئے کہ عورت کی پستان زندہ نہ ہونے میں برتن سے بڑھ کر نہیں ہے اور نہ عورت، ثبوت نجاست میں مردہ کی ہڈی سے بڑھ کر ہے (۱)۔

شافعیہ نے یہ شرط لگائی ہے: دودھ پلانے والی عورت اس وقت مکمل زندہ ہو جب اس سے دودھ نکالا جارہا ہو، لہذا مردہ عورت سے علاحدہ ہونے والے دودھ سے حرمت ثابت نہیں ہوتی ہے، جیسا کہ اس سے وطی کرنے سے حرمت مصاہرت ثابت نہیں ہوتی ہے، نیز اس لئے کہ اس کی موت کی وجہ سے اس کی حرمت ضعیف ہوگئی، نیز اس وجہ سے کہ وہ دودھ ایسے بدن کا ہے جس سے حلت وحرمت کا تعلق ختم ہو چکا ہے، جیسے چوپایہ، اور اگر دودھ اس کی زندگی میں نکالا جائے اور اس کی موت کے بعد بچے کے منہ میں ڈال دیا جائے تو بالاتفاق حرمت ثابت ہوگی (۲)۔

رضاعت سے پہلے حمل کا ہونا:

۱۱- جمہور کا مذہب اور حنابلہ کی ایک روایت یہی ہے کہ عورت کے دودھ سے حرمت کے ثبوت کے لئے حمل کا مقدم ہونا شرط نہیں ہے، چنانچہ ایسی باکرہ کے دودھ سے حرمت ثابت ہوجائے گی، جس سے نہ کبھی وطی ہوئی ہو اور نہ اسے کبھی حمل قرار پایا ہو، اس وجہ سے کہ اللہ تعالی کا قول عام ہے، ارشاد ہے: ''وَ أُمَّهَاتُكُمُ اللاَّتِيُ أَرْضَعْنَكُمْ'' (۳) (اور تمہاری وہ مائیں جنھوں نے تمہیں دودھ پلایا ہے)، اور اس وجہ سے کہ وہ عورت

---

(۱) روضۃ الطالبین ۹ر ۳، القلیوبی ۴ر ۶۲، نہایۃ المحتاج ۷ر ۱۷۲، ابن عابدین ۲ر ۴۰۳، حاشیۃ الدسوقی ۲ر ۵۰۲۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۷ر ۱۷۲، ابن عابدین ۲ر ۴۰۳، حاشیۃ الدسوقی ۲ر ۵۰۲۔

(۱) المغنی ۷ر ۵۴۰، ۵۴۱، الفواکہ الدوانی ۲ر ۸۸، حاشیۃ الدسوقی ۲ر ۵۰۲، ابن عابدین ۲ر ۴۰۳۔
(۲) القلیوبی ۴ر ۶۲، نہایۃ المحتاج ۷ر ۱۷۲، أسنی المطالب ۳ر ۴۱۵۔
(۳) سورۂ نساء ر ۲۳۔

کا دودھ ہے، لہذا اس سے حرمت کا تعلق ہوجائے گا[۱]، اور امام احمد نے صراحت کی ہے اور یہی راجح مذہب ہے کہ باکرہ کے دودھ سے حرمت ثابت نہیں ہوگی، اس وجہ سے کہ وہ نادر الوجود ہے اور عادتاً اس سے غذا کا کام نہیں لیا جاتا[۲]۔

دوم- دودھ

۱۲ - اس کے لئے یہ شرط ہے کہ دودھ بچے کے پیٹ میں پہنچے، پستان سے چوس کر یا حلق میں ٹپکا کر یا ناک میں ڈال کر، خواہ دودھ خالص ہو، یا اس میں کسی سیال شئ کی آمیزش ہو جو دودھ پر غالب نہ ہو، بلکہ دودھ ہی اس پر غالب ہو، اور اس کی صفات باقی ہوں۔

اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ وہ ملی ہوئی شئ نجس ہو جیسے شراب یا طاہر ہو جیسے پانی اور بکری کا دودھ[۳]۔

۱۲م -اگر دودھ مغلوب ہو تو اس سے حرمت کے ثبوت کے سلسلے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ جب دودھ مغلوب ہو تو وہ حرمت میں اثر انداز نہیں ہوتا، اس وجہ سے کہ حکم تو شئ غالب پر لگتا ہے، نیز اس وجہ سے کہ اس پر دوسری شئ کے غلبہ کے سبب اسے دودھ نہیں کہا جاتا[۴]۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ دودھ اگر مغلوب ہو اور اس کی کوئی بھی صفت باقی نہ ہو، تب بھی اس سے حرمت کا ثبوت ہوجائے گا، بشرطیکہ بچہ پورا دودھ پی جائے یا اس کا کچھ حصہ پیئے، مگر یہ محقق ہو چکا ہو کہ دودھ پیٹ میں پہنچ گیا ہے، اس طرح پر کہ بچا ہوا حصہ دودھ کی مقدار سے کم ہو، اور دودھ اتنی مقدار میں ہو کہ اگر وہ خالص رہتا تو اس سے حرمت ثابت ہوجاتی[۱]۔

حنابلہ نے کہا: مذہب یہ ہے کہ حرمت ثابت کرنے میں ملا ہوا اور خالص دودھ دونوں یکساں حکم رکھتے ہیں، ملے ہوئے دودھ سے مراد، جس میں کسی دوسری شئ کی آمیزش ہو اور خالص سے مراد، جس میں اس کے علاوہ کسی دوسری شئ کی آمیزش نہ ہو، خواہ اس میں کھانے کی آمیزش ہو یا کسی مشروب کی یا کسی اور شئ کی، خواہ دودھ غالب ہو یا مغلوب، ابوبکر نے کہا: امام احمد کے قول کا قیاس یہ ہے کہ اس سے حرمت ثابت نہ ہو، اس وجہ سے کہ وہ دوا ہے جو منہ میں ٹپکا دی گئی ہے اور ابن حامد سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا: اگر دودھ غالب ہو تو حرمت ثابت ہوگی ورنہ نہیں، اس وجہ سے کہ حکم، غالب کے اعتبار سے ہوتا ہے، اور اس وجہ سے کہ اس کے مغلوب ہوجانے سے اس کا نام اور مقصد دونوں فوت ہوجاتے ہیں، ابن قدامہ نے کہا: پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ مغلوب دودھ کا رنگ جب ظاہر ہو تو اس کا پینا پایا گیا، اور اس سے گوشت کی پیدائش اور ہڈی کی مضبوطی بھی ہوگی، لہذا اس سے حرمت کا ثبوت ہوجائے گا، جیسا کہ جب وہ غالب ہو، یہ اس صورت میں ہے جب کہ دودھ کی صفتیں باقی ہوں۔

اور اگر دودھ زیادہ پانی میں ڈالا جائے اور اس سے پانی میں کوئی تبدیلی نہ ہو تو اس سے حرمت ثابت نہیں ہوگی، اس وجہ سے کہ نہ تو وہ ملا ہوا دودھ ہے اور نہ اس سے غذائیت حاصل ہوتی ہے، اور نہ اس سے گوشت میں نمو اور ہڈی میں قوت پیدا ہوتی ہے، لہذا وہ نہ تو حقیقتاً رضاع ہے اور نہ اس کے معنی میں ہے، لہذا اس سے رضاعت کا حکم

---

(۱) سابقہ مراجع، کفایۃ الأخیار ۲/ ۸۵، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۷۲، الوجیز ۲/ ۱۰۵۔

(۲) کشاف القناع ۵/ ۴۴۴، المغنی ۷/ ۵۴۰۔

(۳) القلیوبی ۴/ ۶۲، ۶۳، المغنی ۷/ ۵۴۰، ۵۴۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۰۲، أسنی المطالب ۳/ ۴۱۵، ابن عابدین ۲/ ۴۰۲، ۴۰۸، کشاف القناع ۵/ ۴۴۴، ۴۴۵، بدائع الصنائع ۴/ ۸۔

(۴) شرح الدسوقی ۲/ ۵۰۳، شرح الزرقانی ۴/ ۲۳۹، المغنی ۷/ ۵۳۹، کشاف القناع ۵/ ۴۴۷، ابن عابدین ۲/ ۴۰۹، بدائع الصنائع ۴/ ۹۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۷۲، ۱۷۳، روضۃ الطالبین ۹/ ۴۔

ثابت نہیں ہوگا، قاضی سے مروی ہے: اس سے بھی حرمت ثابت ہوجائے گی، اس وجہ سے کہ بچے کے پیٹ میں دودھ کے اجزاء پائے گئے، لہذا یہ اس صورت کے مشابہ ہوگیا جب کہ اس کا رنگ ظاہر ہو[۱]۔

۱۳ - کھانے میں ملا ہوا دودھ اور وہ دودھ جس کی ہیئت بدل گئی ہو اس طور پر کہ وہ پنیر یا مکھن یا مٹھا بن چکا ہو اس سے حرمت کے ثابت ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور کا مذہب یہ ہے کہ اس سے حرمت ثابت ہوجاتی ہے، اس وجہ سے کہ دودھ، بچہ کے پیٹ میں بعینہ پہنچا ہے اور اس سے غذائیت حاصل ہوئی ہے، اور حنفیہ نے کہا ہے کہ ایسے دودھ سے حرمت ثابت نہیں ہوتی جو کھانے میں ملا ہوا ہو یا اس کی ہیئت بدل چکی ہو یا اسے آگ پر پکا دیا گیا ہو، اس وجہ سے کہ اس پر رضاعت کا اطلاق نہیں ہوتا[۲]۔

متعدد بار دودھ پینے کی شرط:

۱۴ - فقہاء کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ پانچ بار یا اس سے زائد بار دودھ پینے سے حرمت ثابت ہوجاتی ہے، اس سے کم کے بارے میں اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور ایک روایت میں امام احمد) اور بہت سے صحابہ و تابعین کا مذہب ہے کہ بچہ زیادہ پئے یا تھوڑا پئے حتی کہ ایک بار بھی چوس لے تو اس سے حرمت ثابت ہوجاتی ہے، پس ثبوت حرمت کی شرط یہ ہے کہ دودھ، خواہ اس کی مقدار جو بھی ہو، بچے کے پیٹ میں پہنچ جائے، ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ"[۱] (اور تمہاری وہ مائیں جنہوں نے تمہیں دودھ پلایا ہے)۔ ان لوگوں نے کہا: اللہ تعالیٰ نے حرمت کو رضاعت پر معلق کیا ہے، جہاں رضاعت پائی جائے گی، وہاں اس کا حکم بھی پایا جائے گا، نیز اس آیت کے موافق حدیث بھی وارد ہے آپ ﷺ نے فرمایا: **"يحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب"**[۲] (رضاعت سے وہ چیزیں حرام ہوجاتی ہیں جو نسب سے حرام ہوتی ہیں) یہاں پر مطلق رضاعت کا ذکر ہے، کسی تعداد کا ذکر نہیں ہے، نیز یہ بھی حدیث میں ہے: **"كيف بها و قد زعمت أنها قد أرضعتكما"**[۳] (تم اس کو اپنے نکاح میں کیسے رکھ سکتے ہو جب کہ اس کا گمان ہے کہ اس نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہے)، اس میں بھی دودھ پلانے کی تعداد کے بارے میں تفصیل نہیں پوچھی گئی ہے[۴]۔

شافعیہ اور قول صحیح میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ پانچ مرتبہ سے کم دودھ پینے سے حرمت ثابت نہیں ہوتی، یہ حضرت عائشہ، حضرت ابن مسعود اور حضرت ابن زبیر سے مروی ہے اور عطاء و طاؤس بھی اسی کے قائل ہیں، ان حضرات کی دلیل حضرت عائشہ کی روایت ہے، انہوں نے کہا: **"كان فيما أنزل من القرآن (عشر رضعات معلومات يحرمن) ثم نسخن بخمس معلومات فتوفي رسول الله ﷺ وهن فيما يقرأ من القرآن"**[۵] (قرآن

---

(۱) المغنی ۸/ ۵۳۹، ۵۴۰۔
(۲) سابقہ مراجع۔

(۱) سورۂ نساء/ ۲۳۔
(۲) حدیث: "يحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب" کی تخریج فقرہ نمبر ۷ میں گذر چکی ہے۔
(۳) حدیث: "كيف بها و قد زعمت أنها أرضعتكما" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۱۵۲ طبع السلفیہ) نے حضرت عقبہ بن حارث سے کی ہے۔
(۴) بدائع الصنائع ۴/ ۸، الفواکہ الدوانی ۲/ ۸۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۰۲، کشاف القناع ۵/ ۴۴۵، ۴۴۶، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۱۔
(۵) حدیث عائشہ: "كان فيما أنزل من القرآن" کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۷۵

میں ''دس بار متعین دودھ پینے سے حرمت ثابت ہوجاتی ہے'' تھا، پھر وہ ''پانچ بار دودھ پینے'' سے منسوخ ہوگیا، اور آپ ﷺ کی وفات بھی ہوگئی، اور یہ آیات، قرآن میں پڑھی جاتی تھیں)۔

حضرت عائشہ کے اس قول کا مطلب ' واللہ اعلم' یہ ہے کہ اس آیت کی تلاوت بہت بعد میں منسوخ ہوئی، یہاں تک کہ آپ کی وفات ہوگئی اور بعض لوگوں کو اس کی تلاوت کے منسوخ ہونے کی اطلاع نہیں ہوئی، جب انہیں اس کی تلاوت کے منسوخ ہونے کی خبر ملی تو انہوں نے اس کی تلاوت ترک کردی، اور اس بات پر سب کا اجماع ہوگیا کہ اس کے حکم کے باقی رہنے کے باوجود اس کی تلاوت نہیں کی جائے گی۔ یہاں صرف تلاوت منسوخ ہے، حکم منسوخ نہیں ہے، یہ نسخ کی ایک قسم ہے۔

۱۵- اس میں اس بات کی شرط نہیں ہے کہ دودھ ایک طرح کا ہو اور اس کے پیٹ میں پہنچنے کا طریقہ ایک ہو، چنانچہ اگر بچہ ایک بار پستان سے دودھ چوسے اور ایک بار برتن سے پیئے، اور ایک بار اس کے حلق میں ڈالا جائے اور ایک بار پنیر کی شکل میں کھائے اس طرح پانچ بار ہوجائے تو اس سے حرمت ثابت ہوجائے گی، جو لوگ کئی بار دودھ پینے کی شرط لگاتے ہیں ان کے یہاں یہ بھی شرط ہے کہ متفرق طور پر یہ دودھ پیا جائے۔

دودھ کے متعدد اور متفرق ہونے کا مدار عرف پر ہے، کیونکہ نہ لغت میں اس کا کوئی ضابطہ ہے اور نہ شریعت میں۔

ایک بار اور چند بار پینے کا معیار، عرف اور وہ چیزیں ہیں جو یمین میں معتبر ہوتی ہیں اور جب درمیان میں لمبا فصل ہوجائے تو اسے متعدد مانا جائے گا۔

اگر بچہ دودھ پیئے، پھر اعراض کرتے ہوئے اسے چھوڑ دے اور کسی دوسرے کام میں مشغول ہوجائے پھر دوبارہ وہ دودھ پیئے تو یہ دوبار پینا ہوگا، اور اگر دودھ پلانے والی عورت دودھ پلانا بند کردے پھر دوبارہ اسے دودھ پلائے تو شافعیہ کے اصح قول پر وہ دوبار پینا ہوگا، جیسا کہ بچے کے چھوڑنے کی صورت میں ہوتا ہے، حنابلہ کا راجح قول یہ ہے کہ وہ ایک بار دودھ پینا ہوگا، اگر بچہ پستان کو منہ سے نکال دے اور فوراً اسے دوبارہ منہ میں لے لے یا ایک پستان چھوڑ کر دوسری اختیار کرلے یا پہلی پستان کے دودھ کے ختم ہوجانے کی وجہ سے دوسری کی طرف منتقل ہوجائے یا پستان کو منہ میں لے کر چوسے بغیر اس سے کھیلتا رہے یا سانس توڑ دے، یا درمیان میں ہلکی سی نیند سوجائے یا عورت اٹھ کھڑی ہو اور کسی چھوٹے موٹے کام میں مشغول ہوجائے پھر دوبارہ دودھ پلانے لگے تو ان تمام صورتوں میں تعدد نہیں ہوگا بلکہ یہ ایک بار دودھ پلانا مانا جائے گا[۱]۔

سوم- دودھ پینے والا بچہ:

الف- دودھ معدے تک پہنچ جائے:

۱٦- اس کے لئے شرط ہے کہ دودھ معدے تک پہنچ جائے، دودھ پینے سے یا منہ یا ناک میں ڈالنے سے، اگرچہ بچہ سو رہا ہو، اس وجہ سے کہ حرمت کا سبب دودھ سے غذائیت کا حصول، گوشت کی پیدائش، ہڈی کی مضبوطی اور بھوک کا ازالہ ہے، تاکہ جزئیت کا رشتہ قائم ہوجائے اور یہ بات صرف اس شئ سے حاصل ہوگی جو معدے تک پہنچ جائے۔

البتہ کان یا پیشاب کی نالی میں دودھ ٹپکانے یا پاخانے کے

= طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) أسنی المطالب ۳/۴۱۷، نہایۃ المحتاج ۷/۱۷٦، سبل السلام ۳/۲۱٦، القلیوبی ۴/٦۳، المغنی ۷/۵۳۵، ۵۳٦، کشاف القناع ۵/۴۴۵، روضۃ الطالبین ۹/۷۔

مقام میں حقنہ کرنے سے حرمت ثابت نہیں ہوگی [۱]۔

ب- دودھ پینے والا بچہ دوسال کا نہ ہو:

۱۷- فقہاء کے درمیان اس سلسلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ بچہ جب دو سال سے کم کا ہوتو اس کے دودھ پینے سے حرمت ثابت ہوجاتی ہے۔

شافعیہ، حنابلہ، امام ابو یوسف اور امام محمد نے فرمایا اور حنفیہ کا اصح اور مفتی بہ مسلک بھی یہی ہے: حرمت ثابت کرنے والی رضاعت کی مدت دو سال ہے، لہذا دوسال کے بعد حرمت ثابت نہیں ہوگی، ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُّتِمَّ الرِّضَاعَةَ"[۲] (اور مائیں اپنے بچوں کو دودھ پلائیں پورے دو سال یہ (مدت) اس کے لئے ہے جو رضاعت کی تکمیل کرنا چاہے)۔ ان حضرات نے کہا: اللہ تعالیٰ نے مکمل دوسال کو تمام رضاعت قرار دیا ہے، اور رضاعت کے مکمل ہونے کے بعد کچھ باقی نہیں رہتا، اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وَفِصَالُهُ فِيْ عَامَيْنِ"[۳] (اور دو برس میں اس کا دودھ چھوڑنا ہے)۔ نیز فرمایا: "وَ حَمْلُهُ وَ فِصَالُهُ ثَلَاثُوْنَ شَهْرًا"[۴] (اور اس کا حمل اور اس کا دودھ چھڑانا تیس مہینوں میں ہو پاتا ہے)، حمل کی کم سے کم مدت چھ ماہ ہے، لہذا دودھ چھڑانے کی مدت دوسال باقی رہے گی، نیز حدیث میں ہے: "لا رضاع إلا ما كان في الحولين"[۱] (رضاعت وہ ہے جو دوسال کے اندر ہو) اور ام سلمہؓ کی مرفوع حدیث میں ہے: " لا يحرم من الرضاعة إلا مافتق الأمعاء في الثدي وكان قبل الفطام"[۲] (صرف اس رضاعت سے حرمت ثابت ہوتی ہے جو آنتوں کو کشادہ کردے، پستان میں ہو اور دودھ چھڑانے کی مدت سے قبل ہو)۔

ابن تیمیہ نے کہا: سلف وخلف کی ایک جماعت کا مذہب ہے کہ بالغ شخص کو دودھ پلانے سے حرمت ثابت ہوجاتی ہے، ان لوگوں نے صحیح مسلم وغیرہ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو زینب بنت ام سلمہ سے مروی ہے کہ حضرت ام سلمہ نے حضرت عائشہ سے کہا: "إنه يدخل عليك الغلام الأيفع الذي ما أحب أن يدخل علي ، فقال عائشة: أمالک في رسول الله أسوة حسنة؟ قالت: إن امرأة أبي حذيفة قالت يا رسول الله: إن سالما يدخل علي وهو رجل، و في نفس أبي حذيفة منه شيء" (تمہارے پاس جوان لڑکا آتا ہے جس کا میں اپنے یہاں آنا پسند نہیں کرتی، حضرت عائشہ نے کہا: کیا تمہارے لئے رسول اللہ ﷺ کی زندگی میں بہترین اسوۂ موجود نہیں ہے؟ حضرت عائشہ نے کہا کہ ابوحذیفہ کی بیوی نے کہا: یارسول اللہ! سالم میرے پاس آتے ہیں حالانکہ وہ جوان ہیں اور ابوحذیفہ کے دل میں اس کی طرف سے کچھ کھٹک ہے، تو رسول اللہ ﷺ نے

(۱) روضۃ الطالبین ۹/ ۶، القلیوبی ۴/ ۶۳، ۶۴، بدائع الصنائع ۴/ ۱۹، اسنی المطالب ۳/ ۴۱۶، المغنی ۷/ ۵۱۳، کشاف القناع ۵/ ۴۴۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۰۳، مالکیہ نے کہا: پاخانہ کے مقام میں حقنہ کرنے سے حرمت ثابت ہوجاتی ہے۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۳۳۔

(۳) سورۂ لقمان/ ۱۴۔

(۴) سورۂ احقاف/ ۱۵۔

(۱) حدیث: "لارضاع إلا ماكان في الحولين" کی روایت دارقطنی (۴/ ۱۷۴ طبع دارالمحاسن) نے حضرت ابن عباس سے کی ہے اور انہوں نے اس کے موقوف ہونے کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "لايحرم من الرضاعة إلا مافتق الأمعاء" کی روایت ترمذی (۳/ ۴۴۹ طبع الحلبی) نے حضرت ام سلمہ سے کی ہے اور کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

فرمایا: "أرضعيه حتى يدخل عليک" (اسے دودھ پلادو تاکہ وہ تمہارے پاس آسکیں)، مؤطا امام مالک کی ایک روایت میں ہے: "أرضعيه خمس رضعات" (۱) (اسے پانچ بار دودھ پلادو) اس طرح وہ ان کے رضاعی بیٹے کے درجہ میں ہوگئے۔

اس حدیث کو حضرت عائشہ نے اختیار کیا ہے، اور دیگر ازواج مطہرات نے اس کو اختیار کرنے سے انکار کیا ہے، جب کہ حضرت عائشہؓ نے حضور ﷺ سے یہ بھی روایت کی ہے: "الرضاعة من المجاعة" (۲) (رضاعت بھوک سے ہے)، لیکن انہوں نے قصد رضاعت اور قصد تغذیہ میں فرق کیا ہے، اس بنا پر اگر تغذیہ مقصود ہوتو اس سے حرمت ثابت نہیں ہوگی، سوائے اس صورت کے کہ وہ دودھ چھڑانے سے پہلے ہو۔

یہ عام لوگوں کو دودھ پلانے کی بات ہے، البتہ پہلی صورت اگر اس کو محرم بنانے کی ضرورت کے پیش نظر ہوتو وہ جائز ہے۔

کبھی ضرورت کے تحت وہ چیزیں جائز ہوجاتی ہیں جو بلاضرورت جائز نہیں ہوتیں، یہ قول قابل توجہ ہے۔

اور کہا: بالغ شخص کی رضاعت سے، آمد و رفت اور خلوت کے حق میں حرمت ثابت ہوجاتی ہے، جب کہ اس کی پرورش اس گھر میں اس طور پر ہوئی ہو کہ لوگ اس سے شرم نہ کرتے ہوں، یہ حاجت کے سبب ہے اور یہ حضرت عائشہ، عطاء اور لیث کا مذہب ہے (۳)۔

(۱) حدیث: "أرضعيه حتى يدخل عليک" کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۷۷ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور امام مالک کی روایت الموطا (۲/ ۶۰۵ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۲) حدیث: "الرضاعة من المجاعة" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۱۴۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۷۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۴/ ۶، ابن عابدین ۲/ ۴۰۳، المغنی ۷/ ۵۴۲، کشاف القناع ۵/ ۴۴۵، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۶۲، ۱۷۵، أسنی المطالب ۳/ ۴۱۶، القلیوبی

۱۸- مالکیہ نے کہا: ثبوت حرمت کے لئے شرط یہ ہے کہ بچہ دو سال کے اندر یا اس سے ایک یا دو مہینہ زیادہ دودھ پیئے اور یہ کہ دو سال گذرنے سے پہلے اس کا دودھ اس طرح نہ چھڑادیا جائے کہ کھانے کی وجہ سے دودھ سے بے نیاز ہوجائے، چنانچہ اگر اس کا دودھ چھڑا دیا جائے اور کھانے کے سبب دودھ سے بے نیاز ہوجائے، پھر دو سال کے اندر اندر دودھ پیئے تو اس سے حرمت ثابت نہیں ہوگی (۱)۔

امام ابوحنیفہ نے کہا: جس مدت رضاعت سے حرمت ثابت ہوتی ہے، وہ ڈھائی سال ہے، اس مدت کے بعد حرمت ثابت نہیں ہوتی، خواہ بچہ نے اس مدت کے دوران دودھ چھوڑا ہو یا نہ چھوڑا ہو، ان کی دلیل اللہ تعالی کا یہ قول ہے: "وَ أُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِيْ أَرْضَعْنَكُمْ" (۲) (اور تمہاری وہ مائیں جنہوں نے تمہیں دودھ پلایا ہے)۔ انہوں نے فرمایا: اللہ تعالی نے مطلق رضاعت سے حرمت کو ثابت کیا اور زمانۂ رضاعت سے کوئی تعرض نہیں فرمایا، مگر چونکہ اس بات پر دلیل موجود ہے کہ یہاں ڈھائی سال کے بعد کا زمانہ مراد نہیں ہے، اس لئے اس کے ماسوا میں آیت کے اطلاق پر عمل کیا جائے گا (۳) انہوں نے اس آیت سے بھی استدلال کیا ہے کہ اللہ تعالی نے فرمایا: "وَ حَمْلُهُ وَ فِصَالُهُ ثَلَاثُوْنَ شَهْرًا" (۴) (اور اس کا حمل اور اس کی دودھ چھڑائی تیس مہینوں میں ہو پاتی ہے)۔ یعنی ان دونوں میں سے ہر ایک کی مدت تیس ماہ ہے۔

= ۴/ ۶۳، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۰۳، الفواکہ الدوانی ۲/ ۸۸، مجموعہ فتاوی ابن تیمیہ ۳۴/ ۶۰، اختیارات/ ۲۸۳، الإنصاف ۹/ ۳۳۴۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) سورۂ نساء/ ۲۳۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۴) سورۂ احقاف/ ۱۵۔

رضاعت سے نکاح کی حرمت:

۱- وہ لوگ جو دودھ پینے والے بچے پر حرام ہوجاتے ہیں:

۱۹- فقہاء کے درمیان اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ دودھ پینے والے بچے پر وہ عورتیں حرام ہوجاتی ہیں جو اس پر نسب سے حرام ہوتی ہیں اور وہ سات ہیں، جن کا ذکر "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ" (۱) میں کیا گیا ہے، اور وہ مائیں، بیٹیاں، بہنیں، پھوپھیاں، خالائیں، بھتیجیاں، بھانجیاں ہیں، رضاعی ماں اور بہن کی حرمت کا ثبوت کتاب اللہ میں بصراحت موجود ہے، ارشاد باری ہے: "وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ" (۲) (اور تمہاری وہ مائیں جنہوں نے تمہیں دودھ پلایا ہے اور تمہاری دودھ شریک بہنیں)۔ اور بیٹی کی حرمت تابع ہوکر ہے، کیونکہ جب بہن حرام ہے تو بیٹی تو بدرجہ اولی حرام ہوگی۔

البتہ بقیہ محارم کی حرمت، حدیث سے ثابت ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: "يحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب" (۳) (رضاعت سے وہ رشتے حرام ہوجاتے ہیں جو نسب سے حرام ہوتے ہیں)، محرم ہونا اس وجہ سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ حرمت کی فرع ہے، پس دودھ پلانے والی عورت، دودھ پینے والے بچے پر حرام ہوجائے گی، اس وجہ سے کہ وہ اس کی ماں ہے، اور اس عورت کے نسبی یا رضاعی ماں باپ، بچے کے نانا، نانی ہیں، اگر وہ بچی ہے تو نانا سے اس کا نکاح حرام ہوگا، اور اگر بچہ ہے تو نانی سے اس کا نکاح حرام ہوگا، دودھ پلانے والی ماں کی رضاعی اولاد اس کی نسبی اولاد کی طرح ہیں، لہذا اس عورت کی نسبی یا رضاعی اولاد اس بچے کے بھائی، بہن ہیں، خواہ وہ سب اس بچے کے رضاعی باپ سے ہوں یا کسی اور سے، خواہ وہ سب اس سے پہلے پیدا ہوئے ہوں یا اس کے بعد، اس لئے کہ وہ سب اس کے بھائی بہن ہیں، ارشاد باری ہے: "وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ" (۱) (اور تمہاری دودھ شریک بہنیں)۔ اللہ تعالی نے رضاعی ماں کی بیٹیوں اور دودھ پینے والے بچے کے درمیان حرمت اور اخوت کو مطلقا ثابت کیا ہے اور بہن، بہن میں کوئی تفریق نہیں کیا ہے، یہی حکم اس کی نواسیوں اور اس کی پوتیوں اور اس سے نیچے درجے کی لڑکیوں کا ہوگا (۲)۔

۲- مرضعہ (دودھ پلانے والی عورت):

۲۰- مرضعہ پر اس کے رضاعی بیٹے کے بیٹے، اور پوتے، پر پوتے وغیرہ نیچے تک حرام ہیں، اس پر اس بچے کے اصول جیسے باپ، دادا حرام نہیں ہیں، اور نہ اس کے باپ یا دادا کی اولاد جیسے اس کے بھائی، چچا اور ماموں، چنانچہ یہ لوگ مرضعہ اور اس کی بیٹی، اور بہن سے شادی کر سکتے ہیں، الغرض رضاعت سے دودھ پینے والے بچے کے اصول اور ان کی اولاد تک حرمت نہیں پہنچتی (۳)۔

۳- صاحب لبن شوہر:

۲۱- صاحب لبن (مرضعہ کا وہ شوہر ہے جس سے اس کو دودھ اترا ہو) فقہاء کی اصطلاح میں اس کو لبن الفحل کہا جاتا ہے، اس سے بھی حرمت رضاعت متعدی ہوتی ہے، چنانچہ اس شخص پر وہ بچی حرام ہوجاتی ہے جس کو اس کی بیوی نے دودھ پلایا ہو، اس وجہ سے کہ وہ

(۱) سورۂ نساء / ۲۳۔

(۲) سورۂ نساء / ۲۳۔

(۳) حدیث: "يحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب" کی تخریج فقرہ / ۷ میں گذر چکی۔

(۱) سورۂ نساء / ۲۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۴ / ۳، ۴، القلیوبی ۳ / ۲۴۰، ۲۴۱، أسنی المطالب ۳ / ۱۴۹، ۴۱۸، حاشیۃ الدسوقی ۲ / ۵۰۳، المغنی ۶ / ۵۷۱، کشاف القناع ۵ / ۴۰۷۔

(۳) سابقہ مراجع۔

اس کی رضاعی بیٹی ہے، اور وہ بچی اس شخص کے ان لڑکوں پر بھی حرام ہوجائے گی، جو مرضعہ کے علاوہ کسی دوسری بیوی سے ہیں، اس وجہ سے کہ وہ اس کے رضاعی بھائی ہیں، اسی طرح وہ بچی مرضعہ کے علاوہ اس کی کسی دوسری بیوی سے پیدا شدہ بچیوں کے بیٹوں پر حرام ہوجائے گی، اس وجہ سے کہ وہ سب اس کی رضاعی باپ شریک بہنوں کے بیٹے ہیں، اور اگر اس کی دو بیویوں میں سے ہر ایک، ایک ایک بچے کو دودھ پلائے جن کا باہم کوئی رشتہ نہ ہو تو یہ دونوں رضاعی باپ شریک بھائی ہوجائیں گے، اور اگر ان دونوں میں سے کوئی بچی ہو تو باہم نکاح کرنا حرام ہوجائے گا، اس وجہ سے کہ یہ دونوں رضاعی باپ شریک بھائی بہن ہیں، دودھ پینے والی بچی، رضاعی ماں کے شوہر کے آباء واجداد پر حرام ہوجائے گی، اس وجہ سے کہ وہ اس کے رضاعی باپ کے واسطے سے اس کے دادا ہیں اور اس کے بھائیوں پر حرام ہوگی، اس لئے کہ وہ اس کے رضاعی چچا ہیں، اور اس کی بہنیں، دودھ پینے والے بچے کی پھوپھیاں ہیں، لہذا اس پر حرام ہوجائیں گی، صاحب لبن اور دودھ پینے والے بچے کی نسبی ماؤں اور بہنوں کے درمیان حرمت نہیں ہے [۱]۔

۲۲-صاحب لبن سے حرمت کے متعدی ہونے کی دلیل: حضرت عائشہؓ کی روایت ہے، انہوں نے فرمایا: ابوالقعیس کے بھائی افلح نے پردہ کا حکم نازل ہونے کے بعد میرے پاس آنے کی اجازت مانگی، میں نے کہا: بخدا میں اس وقت تک اجازت نہیں دوں گی جب تک کہ حضور ﷺ سے پوچھ نہ لوں، کیونکہ ابوالقعیس کے بھائی نے مجھے دودھ نہیں پلایا ہے، بلکہ دودھ تو ابوالقعیس کی بیوی نے پلایا ہے، بہرحال حضور میرے پاس آئے تو میں نے کہا: اے اللہ کے رسول! مرد نے تو مجھے دودھ پلایا نہیں ہے دودھ تو اس کی بیوی نے پلایا ہے، آپ نے فرمایا: "ائذنی له فإنه عمک تربت یمینک" [۱] (اسے اجازت دے دو، اس وجہ سے کہ وہ تمہارے چچا ہیں تیرا ہاتھ خاک آلود ہو)۔

عروہ نے کہا: حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: تم لوگ رضاعت سے ان کو حرام قرار دو جو نسب سے حرام ہوتے ہیں [۲]۔ حضرت ابن عباسؓ سے سوال کیا گیا: ایک شخص نے دو عورتوں سے شادی کی، ان میں سے ایک نے کسی لڑکی کو اور دوسری نے کسی لڑکے کو دودھ پلایا تو کیا وہ لڑکا، لڑکی سے شادی کرسکتا ہے، جواب دیا: نہیں، نطفہ ایک ہے [۳]۔

سعید بن مسیبؒ، ابوسلمہ بن عبدالرحمٰنؒ، سلیمان بن یسارؒ، عطاؒ، نخعیؒ، ابوقلابہؒ کا مذہب ہے کہ لبن فحل سے حرمت ثابت نہیں ہوتی، بعض صحابہ سے بھی یہی مروی ہے [۴]۔

باپ ہونے کا ثبوت خواہ موت یا طلاق کے بعد ہو:

۲۳- دودھ سے باپ ہونا ثابت ہوجاتا ہے، خواہ طلاق یا موت کے بعد ہو، زمانہ مختصر ہو یا زیادہ۔

اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو طلاق دے یا اس کو چھوڑ کر وہ انتقال

---

(۱) کشاف القناع ۵/ ۴۴۳، المغنی ۶/ ۵۷۲، ۷/ ۵۴۱، بدائع الصنائع ۴/ ۳، ۴، أسنی المطالب ۳/ ۴۱۸، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۵، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۳، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۰۲، ۵۰۳۔

(۱) حدیث عائشہ قالت: "إن أفلح أخا أبی القعیس" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۳۳۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۶۹ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) حضرت عائشہ کے قول: "حرموا من الرضاعة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۱۶۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) روضۃ الطالبین ۹/ ۱۵، ۱۶، أسنی المطالب ۳/ ۴۱۸، المغنی ۷/ ۵۴۱، ۵۴۲، بدائع الصنائع ۴/ ۳، ابن عابدین ۲/ ۴۱۱، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۰۴، ۵۰۵، الفواکہ الدوانی ۲/ ۸۹۔

(۴) المغنی ۶/ ۵۷۲۔

کر جائے اور اس کو دودھ ہو، اور وہ شادی کرنے سے قبل کسی بچے کو دودھ پلادے تو دودھ پینے والا بچہ، طلاق دینے والے یا میت کا رضاعی بیٹا ہوجائے گا، اس کی موت یا طلاق سے اس کی جانب ہونے والی دودھ کی نسبت ختم نہیں ہوگی، خواہ اس بچے نے دودھ، عدت کے دوران پیا ہو یا اس کے بعد، وہ مدت لمبی ہو یا مختصر، دودھ منقطع ہوا ہو یا نہ منقطع ہوا ہو، اس وجہ سے کہ کوئی ایسی چیز پیدا نہیں ہوئی، جس کی دودھ کی نسبت کی جائے، لہذا وہ بدستور اسی کی جانب منسوب رہے گا، جمہور فقہاء کا یہی مذہب ہے (۱)۔

اگر وہ عورت عدت کے بعد کسی دوسرے مرد سے شادی کرلے اور اس سے بچہ پیدا ہوتو پیدائش کے بعد دودھ دوسرے شوہر کا ہوگا، خواہ دودھ ختم ہوکر دوبارہ ہوا ہو یا ختم ہی نہ ہوا ہو، کیونکہ دودھ لڑکے کے تابع ہے اور لڑکا دوسرے شوہر کا ہے۔

اور اگر دوسرے شوہر سے اس کو کوئی بچہ نہ ہو، اور پہلے کا دودھ علی حالہ باقی ہو نہ زیادہ ہو نہ کم تو وہ دودھ پہلے شوہر کا ہوگا، خواہ دوسرے مرد سے عورت کو حمل ہو یا نہ ہو، اس وجہ سے کہ دودھ پہلے شوہر کا تھا، اور کوئی ایسی نئی بات بھی نہیں ہوئی ہے کہ اس سے وہ دودھ دوسرے کا ہوجائے، لہذا وہ پہلے ہی کا باقی رہے گا۔

اگر عورت دوسرے شوہر سے حاملہ ہوجائے اور حمل کے سبب دودھ میں اضافہ ہوجائے تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ اور شافعیہ نے اپنے قول اصح میں فرمایا: جب تک ولادت نہ ہو، دودھ پہلے شوہر کا ہے۔

اور حنابلہ نے کہا: دودھ دونوں کا ہے، کیونکہ حمل ہونے سے دودھ میں اضافہ ہونے کا واضح مطلب یہ ہے کہ وہ دوسرے کا ہے اور پہلے کے دودھ کے باقی رہنے کا تقاضا یہ ہے کہ اصل دودھ اسی کا ہو، لہذا دودھ کو دونوں کی جانب منسوب کردینا ضروری ہے (۱)۔

(۱) روضۃ الطالبین ۹/ ۱۸، أسنی المطالب ۳/ ۴۱۸، بدائع الصنائع ۴/ ۱۰، المغنی ۷/ ۵۴۷، ۵۴۸۔

زنا کرنے والے کے دودھ سے حرمت کا ثبوت:

۲۴ - اگر عورت کو زنا سے بچہ پیدا ہو، اور اسے دودھ اتر آئے، پھر وہ کسی بچے کو پلادے تو وہ دودھ پینے والا بچہ اس کا بیٹا ہوجائے گا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے (۲)، کیونکہ بچے نے اس کا دودھ حقیقتاً پیا ہے، اور وہ اسی کی طرف منسوب ہے۔

فقہاء کا دودھ پینے والے بچے اور اس آدمی کے درمیان ثبوت حرمت کے بارے میں اختلاف ہے، جس کی وطی سے دودھ پیدا ہوا ہے، چنانچہ شافعیہ اور حنابلہ میں خرقی اور ابن حامد کے نزدیک شیرخوار بچہ اور صاحب لبن کے درمیان حرمت کے ثبوت کے لئے یہ شرط ہے کہ دودھ ایسے حمل کا ہو جو وطی کرنے والے کی جانب منسوب کیا جاسکے، یعنی وطی نکاح یا شبہ نکاح میں ہو۔

اور اگر دودھ زنا کے حمل سے اترا ہو تو بچہ اور زانی کے درمیان حرمت ثابت نہیں ہوگی، کیونکہ وہ ناقابل احترام دودھ ہے، اور اس وجہ سے کہ ان دونوں کے درمیان کی حرمت باپ بننے کی حرمت کی فرع ہے، جب باپ بننے کی حرمت ثابت نہیں ہوگی تو اس کی فرع بھی ثابت نہیں ہوگی، حنفیہ کے یہاں یہی راجح ہے (۳)۔

مالکیہ اور حنابلہ میں ابوبکر عبدالعزیز نے کہا، حنفیہ کی بھی ایک روایت یہی ہے: لبن فحل سے حرمت ثابت ہوجائے گی اگرچہ دودھ

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) روضۃ الطالبین ۹/ ۱۶، أسنی المطالب ۳/ ۴۱۸، المغنی ۷/ ۵۴۴، بدائع الصنائع ۴/ ۴۔

(۳) روضۃ الطالبین ۹/ ۱۶، أسنی المطالب ۳/ ۴۱۸، المغنی ۷/ ۵۴۴، بدائع الصنائع ۴/ ۴، ابن عابدین ۲/ ۴۱۱، کشاف القناع ۵/ ۴۴۴۔

زنا سے پیدا ہوا ہو، اور ان لوگوں نے کہا: اس وجہ سے کہ یہ ایسی چیز ہے جس سے حرمت متعدی ہوتی ہے، لہذا اس میں مباح اور حرام برابر ہوں گے، جیسے وطی، کیونکہ وطی کرنے والے سے لڑکا اور دودھ دونوں پیدا ہوئے، پھر لڑکے اور وطی کرنے والے کے درمیان حرمت ثابت ہوتی ہے تو اسی طرح دودھ بھی لڑکے اور وطی کرنے والے کے درمیان حرمت پیدا کردے گا، اور اس لئے بھی کہ وہ ایسی رضاعت ہے کہ اس سے حرمت، مرضعہ تک پہنچ جاتی ہے، لہذا اس وطی کرنے والے تک بھی پہنچ جائے گی [1]۔

لعان کے ذریعہ (رشتہ کی) نفی کردہ لڑکے کا دودھ:

۲۵ - اگر مرضعہ کا شوہر اس کے بچے کا لعان کے ذریعہ انکار کردے پھر وہ اس کے ساتھ کسی چھوٹی بچی کو اس کا دودھ پلا دے تو شوہر اور دودھ پینے والے بچے کے درمیان حرمت ثابت نہیں ہوگی، کیونکہ اس کی طرف سے لڑکے کی نفی سے اس کی جانب دودھ کی نسبت کی بھی نفی ہوجائے گی۔

اگر شوہر بچے کا انکار، دودھ پینے کے بعد کرے تو اس سے رضیع کی بھی اس طرح نفی ہوجائے گی جیسا کہ بچے کی نفی ہوجاتی ہے۔

اگر لعان کے بعد بچے کو اپنی جانب منسوب کرلے تو وہ رضیع بھی اس کی جانب منسوب ہوجائے گا، خلاصہ یہ ہے کہ ہر وہ شخص جس سے نسب ثابت ہوتا ہے، اس سے رضاعت ثابت ہوتی ہے اور جس سے نسب ثابت نہیں ہوتا اس سے رضاعت بھی ثابت نہیں ہوتی [2]۔

رضاع سے حاصل شدہ مصاہرت سے حرام ہونے والی عورتیں:

۲۶ - الف - بیوی کی رضاعی ماں اور دادی اوپر تک حرام ہیں، خواہ بیوی کے ساتھ ہمبستری ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو۔

ب - رضاعی باپ اور دادا کی بیوی اوپر تک حرام ہیں، خواہ باپ اور دادا نے اس کے ساتھ وطی کی ہو یا نہ کی ہو، جیسا کہ اس پر اس کے نسبی باپ کی بیوی حرام ہے۔

ج - رضاعی بیٹے، پوتے اور نواسے کی بیویاں نیچے تک حرام ہیں، خواہ ان لوگوں نے بیوی کے ساتھ ہمبستری کی ہو یا نہ کی ہو، جیسا کہ اس پر اس کی نسبی اولاد کی بیویاں حرام ہیں۔

د - بیوی کی رضاعی بیٹی، پوتی نیچے تک حرام ہیں، اگر بیوی سے وطی کی ہو، لہذا اگر اس سے وطی نہ کی ہو تو شوہر پر اس کی رضاعی اولاد حرام نہ ہوگی جیسا کہ نسب میں ہوتا ہے۔

ھ - عورت اور اس کی رضاعی بہن یا پھوپھی یا خالہ کو نکاح میں جمع کرنا حرام ہے [1]۔

نکاح کے بعد کی رضاعت:

۲۷ - وہ رضاعت جس سے حرمت کا ثبوت ہوجاتا ہے، اگر نکاح کے بعد واقع ہو تو اس سے نکاح ختم ہوجاتا ہے۔ جیسا کہ اگر وہ رضاعت ابتداء ہو تو نکاح صحیح نہیں ہوتا، اس وجہ سے کہ حرمت کے دلائل میں نکاح کے وقت کی رضاعت اور بعد میں پیش آنے والی رضاعت کے درمیان فرق نہیں ہے، پھر نکاح کے بعد کی رضاعت سے کبھی تو نکاح کے ختم ہونے کے ساتھ ساتھ ہمیشہ کے لئے حرمت

---

(۱) سابقہ مراجع، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۰۴، ۵۰۵، الفواکہ الدوانی ۲/ ۸۹، شرح فتح القدیر ۳/ ۳۱۳ طبع إحیاء التراث العربی بیروت، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۱۱، ۴۱۲۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۱) روضۃ الطالبین ۹/ ۲۴، أسنی المطالب ۳/ ۴۲۰، ۴۲۱، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۰۵، بدائع الصنائع ۴/ ۱۳، المغنی ۶/ ۵۸۱۔

ثابت ہوتی ہے اور کبھی ہمیشہ کے لئے حرمت ثابت نہیں ہوتی، چنانچہ اگر اس شوہر کے پاس کوئی کم سن بیوی ہو، جس کو کوئی ایسی عورت دودھ پلا دے جس کی لڑکی اس شوہر پر حرام ہو، (جیسے اس کی نسبی یا رضاعی ماں یا اس کی دادی، نانی یا بیٹی یا پوتی یا باپ کی بیوی یا بہو یا بھابھی) اور یہ پلانا ایسے طریقہ پر ہو کہ اس سے حرمت ثابت ہوجاتی ہے تو نکاح فسخ ہوجائے گا، اور وہ شوہر پر ہمیشہ کے لئے حرام ہوجائے گی، اس وجہ سے کہ وہ اس کی بہن یا پھوپھی یا خالہ یا پوتی یا بھتیجی ہوجائے گی۔

اور اگر دودھ باپ، بیٹا اور بھائی کے علاوہ کا ہو تو حرمت ثابت نہیں ہوگی اس لئے کہ وہ زیادہ سے زیادہ ان لوگوں کی ربیبہ (زیر پرورش) ہوگی اور وہ ان پر حرام نہیں ہے[۱]۔

اور اگر اس کی کمسن بیوی کو اس کی دوسری بیوی دودھ پلا دے تو دودھ پلانے والی بڑی بیوی کا نکاح فوراً فاسد ہوجائے گا، اور وہ شوہر پر ہمیشہ کے لئے حرام ہوجائے گی، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس وجہ سے کہ وہ اس کی بیوی کی ماں ہوگئی، اور ماں، بیٹی کے صرف نکاح سے حرام ہوجاتی ہے، کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا: "وَ أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ"[۲] (اور تمہاری بیویوں کی مائیں)۔ اس میں اس کے ساتھ وطی کی شرط نہیں لگائی گئی ہے، باقی رہی چھوٹی بیوی تو اگر بڑی نے اس کو شوہر کا دودھ پلایا ہے یا شوہر نے اس دودھ پلانے والی بیوی کے ساتھ وطی کی ہے تو اس کا نکاح فسخ ہوجائے گا اور وہ شوہر پر ہمیشہ کے لئے حرام ہوجائے گی، اس وجہ سے کہ وہ اس کی رضاعی بیٹی یا ایسی ربیبہ ہوچکی ہے جس کی ماں کے ساتھ اس نے ہمبستری کی ہے۔

(۱) أسنی المطالب ۳/ ۴۱۹، بدائع الصنائع ۴/ ۱۰، ۱۱، روضۃ الطالبین ۹/ ۲۰، کشاف القناع ۵/ ۴۴۸، المغنی ۷/ ۵۵۱، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۰۵، شرح الزرقانی ۴/ ۲۴۱۔

(۲) سورۂ نساء/ ۲۳۔

اور اگر اس نے شوہر کے علاوہ کسی اور کا دودھ پلایا ہے اور اس شوہر نے مرضعہ کے ساتھ جماع بھی نہیں کیا ہے تو چھوٹی بیوی اس پر ہمیشہ کے لئے حرام نہیں ہوگی، یہ فقہاء کے یہاں متفق علیہ مسئلہ ہے، اس وجہ سے کہ وہ ایسی ربیبہ ہے جس کی ماں سے اس نے صحبت نہیں کی ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ"[۱] (لیکن اگر ابھی تم نے ان بیویوں سے صحبت نہ کی ہو تو تم پر کوئی گناہ نہیں)۔ جمہور فقہاء کے نزدیک نکاح فسخ ہوجائے گا، اس لئے کہ ماں اور بیٹی کا نکاح میں جمع ہونا ممنوع ہے[۲]۔

اس موضوع سے متعلق بہت سی تفریعات ہیں جنہیں بڑی کتابوں کے باب رضاعت میں دیکھا جاسکتا ہے۔

وہ چیزیں جن سے رضاعت ثابت ہوجاتی ہے:

۲۸- رضاعت، اقرار یا بینہ سے ثابت ہوتی ہے۔

رضاعت کا اقرار:

۲۹- اگر کوئی آدمی کسی عورت سے شادی کرے پھر کہے: یہ میری رضاعی بہن یا بیٹی ہے تو نکاح فسخ ہوجائے گا۔

اگر یہ اقرار جماع سے پہلے ہوا اور عورت اس کی تصدیق کرے تو اسے مہر نہیں ملے گا، اور اگر وہ اس کی تکذیب کرے تو اسے نصف مہر ملے گا۔

اور اگر عورت کہے: وہ میرا رضاعی بھائی ہے اور وہ اس کی

(۱) سورۂ نساء/ ۲۳۔

(۲) أسنی المطالب ۳/ ۴۲۱، روضۃ الطالبین ۹/ ۲۶، بدائع الصنائع ۴/ ۱۱، ابن عابدین ۲/ ۴۱۰، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۰۵، المغنی ۷/ ۵۴۹، کشاف القناع ۵/ ۴۴۷۔

تکذیب کردے اور وہ عورت بینہ نہ پیش کر سکے تو یہ عورت اس شوہر کی حکماً بیوی ہے۔

یہ اس صورت میں ہے جب کہ اقرار ممکن ہو اور اگر ممکن نہ ہو اس طور پر کہ کہے: فلاں عورت میری رضاعی بیٹی ہے جب کہ وہ اس سے عمر میں بڑی ہو تو یہ اقرار لغو ہوگا[1]۔

اقرار سے رجوع کرنا:

۳۰ - جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ جب اقرار صحیح ہو جائے، پھر اقرار کرنے والا یا دونوں اس سے رجوع کر لیں تو قضاء اسے قبول نہیں کیا جائے گا، البتہ فیما بینہ وبین اللہ یہ معاملہ اس کے علم پر موقوف ہوگا، اگر وہ جانتا ہے کہ معاملہ اس کے قول کے مطابق ہے تو وہ عورت اس پر حرام ہو جائے گی اور دونوں کے درمیان رشتۂ نکاح نہیں رہے گا، اور اگر اسے معلوم ہے کہ وہ جھوٹا ہے تو نکاح علی حالہ باقی رہے گا، اور اس کا قول جھوٹ ہوگا، اس سے عورت اس پر حرام نہیں ہوگی، اس لئے کہ حرام کرنے والی شیٔ درحقیقت رضاعت ہے نہ کہ اس کا قول۔

حنفیہ نے کہا: اگر وہ اپنے اقرار پر قائم رہے اس طور پر کہ کہے: یہ درست ہے، تو دونوں کے درمیان تفریق کر دی جائے گی، اور اگر یہ کہے کہ مجھ سے غلطی ہوگئی یا وہم ہوگیا تو ان دونوں کے درمیان تفریق نہیں کی جائے گی، اور اس کا رجوع کرنا قبول کیا جائے گا۔

اگر زوجین اس بات پر متفق ہو جائیں کہ دونوں کے درمیان ایسی رضاعت موجود ہے جو موجب حرمت ہے تو دونوں کے درمیان تفریق کر دی جائے گی، اور مقررہ مہر ساقط ہو جائے گا، اس لئے کہ دونوں نکاح کے سرے سے فاسد ہونے پر متفق ہیں، لہذا اگر وہ عورت حرمت سے ناواقف ہوا اور شوہر نے اس کے ساتھ ہمبستری کی ہو تو مقررہ مہر فاسد ہو جائے گا اور مہر مثل واجب ہوگا، اس لئے کہ وہ ایسی عورت کے حکم میں ہے جس کے ساتھ وطی بالشبہ کی گئی ہو، اور اگر اس نے حرمت سے واقف ہونے کے باوجود شوہر کو وطی پر قدرت دی ہو تو اسے کچھ نہیں ملے گا، کیونکہ وہ زانیہ ہے اور اس نے اپنے کو ازخود شوہر کے حوالے کیا ہے، اور اگر اس سے وطی نہ کی گئی ہو تب بھی یہی حکم ہے، کیونکہ دونوں سرے سے نکاح کے فاسد ہونے پر متفق ہیں، اور اس سے وطی بھی نہیں کی گئی ہے، لہذا کوئی ایسی چیز نہیں ہے جس سے مہر واجب ہو۔

مالکیہ نے کہا: اسے صرف چوتھائی دینار سونا ملے گا، اور اگر شوہر رضاعت کا اقرار کرے اور عورت اس کا انکار کرے تو نکاح کے باطل ہونے کا حکم لگایا جائے گا، اور دونوں کے درمیان تفریق کر دی جائے گی، اور اگر اس کے ساتھ ہمبستری ہوئی ہو اور نکاح بھی صحیح ہو تو شوہر پر مقررہ مہر لازم ہوگا، اور اگر نکاح فاسد ہو تو مہر مثل لازم ہوگا، اور اگر اس کے ساتھ ہمبستری نہ ہوئی ہو تو مقررہ مہر کا نصف یا مہر مثل کا نصف لازم ہوگا، اس وجہ سے کہ شوہر کا قول عورت کے خلاف اس کے حقوق کے ساقط کرنے کے بارے میں قابل قبول نہیں ہے اور شوہر پر اس کا قول اپنے حق یعنی عورت کو اپنے اوپر حرام کرنے اور اپنے نکاح کو فسخ کرنے کے بارے میں اقرار کے سبب لازم ہوگا، اور اس کا قول اس کے ذمہ واجب شدہ مہر کے بارے میں قابل قبول نہیں ہوگا[1]۔

یہ اس صورت میں ہے جب کہ کوئی بینہ نہ ہو اور شوہر کو وطی سے قبل عورت سے قسم لینے کا حق ہے، اور اگر مہر مثل، مقررہ مہر سے کم ہو تو وطی کے بعد بھی یہی حکم ہے، اور اگر بیوی قسم کھانے سے انکار کر دے تو

(۱) اسنی المطالب ۳/ ۴۲۴، بدائع الصنائع ۴/ ۱۴، المغنی ۷/ ۵۶۰، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۸۲، ابن عابدین ۲/ ۴۱۲، شرح الزرقانی ۴/ ۲۴۲، الخرشی ۴/ ۱۸۰۔

(۱) سابقہ مراجع۔

شوہر سے قسم لی جائے گی، اور وطی سے پہلے عورت کو کچھ نہیں ملے گا، اور وطی کے بعد عورت کے لئے مہر مثل سے زیادہ کچھ بھی واجب نہیں ہوگا [۱]۔

بیوی کا اقرار رضاعت:

۳۱- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ بیوی اگر اپنے اور شوہر کے درمیان رضاعت کا دعوی کرے، اور شوہر اس کا انکار کرے اور کوئی بینہ نہ ہو تو نکاح فسخ نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ اس پر عائد شدہ حق ہے، اور اگر وطی سے قبل ہو تو اس کو مہر نہیں ملے گا، اس وجہ سے کہ اسے اس بات کا اقرار ہے کہ وہ اس مہر کی مستحق نہیں ہے۔

اور اگر عورت، مہر پر قبضہ کر چکی ہے تو شوہر کو اس سے واپس لینے کا حق نہیں ہے، اس وجہ سے کہ اس بات کا اقرار ہے کہ وہ عورت کا حق ہے، اور اگر وطی کے بعد ہو اور عورت اقرار کرے کہ اسے یہ علم تھا کہ وہ اس کی بہن ہے اور وہ اس پر حرام ہے، اور وطی کے لئے شوہر سے راضی تھی تو اس کو مہر نہیں ملے گا، اس وجہ سے کہ اس نے اقرار کیا کہ اس نے اپنی خوشی سے زنا کیا ہے، اور اگر وہ ان مذکورہ اشیاء میں سے کسی ایک کا بھی انکار کرے تو اسے مہر ملے گا، اس لئے کہ وہ وطی بالشبہ ہے اور یہ ظاہر حکم میں اس کی بیوی ہے، کیونکہ اس کا قول شوہر کے خلاف قابل قبول نہیں ہے [۲]۔

شافعیہ نے کہا: اگر بیوی رضاعت کا اقرار کرے اور شوہر اس کا انکار کرے تو دیکھا جائے گا کہ اس بیوی نے شوہر سے اپنی رضامندی سے شادی کی ہے، اس طور پر کہ اس نے اپنی اجازت میں اس شوہر کی تعیین کی ہے، تو شوہر سے قسم لے کر اس کی بات مان لی جائے گی، اس لئے کہ عورت کی اجازت میں اس بات کا اقرار ہے کہ وہ شوہر کے لئے حلال ہے، لہذا اس کے خلاف اس کی کوئی بات نہیں مانی جائے گی، اور رضاعت کے نہ ہونے پر شوہر کے قسم کھا لینے کے بعد، رشتۂ زوجیت بظاہر برقرار رہے گا، اور اگر عورت کی شادی اس کی رضامندی سے نہ ہوئی ہو بلکہ اس کی اجازت کے بغیر جبرا ہوئی ہو یا اس نے شوہر کی تعیین کے بغیر اجازت دی ہو تو ان حضرات کا اصح قول یہ ہے کہ جب تک اس نے شوہر کو اپنی وطی پر اپنے اختیار سے قدرت نہ دی ہو، اس کی یمین کے ساتھ اس کی بات مان لی جائے گی، اس وجہ سے کہ ہوسکتا ہے کہ اس کا دعوی صحیح ہو اور اس سے قبل اس عورت سے اس کے منافی کوئی بات نہیں پائی گئی ہے، لہذا یہ نکاح سے پہلے کے اقرار کے مشابہ ہوگا، اور اگر شوہر نے وطی کر لی ہو اور عورت کو اس کا حکم معلوم نہ ہو اور اس نے وطی پر قدرت اپنے اختیار سے دی ہو تو اسے مہر مثل ملے گا مقررہ مہر نہیں ملے گا، اس لئے کہ وہ اپنے مستحق نہ ہونے کا اقرار کر رہی ہے، اور اگر عورت نے مہر پر قبضہ کر لیا ہو تو شوہر اس سے واپس نہیں لے سکتا، اس وجہ سے کہ شوہر کے خیال میں وہ مہر اسی کا ہے، اور اگر شوہر نے اس کے ساتھ وطی نہ کی ہو یا عورت، حرمت سے باخبر ہو اور وطی پر قدرت اس نے اپنے اختیار سے دی ہو تو اسے کچھ بھی نہیں ملے گا، اس لئے کہ وہ اپنی خوشی سے زنا کرنے والی ہے، اور رضاعت کا انکار کرنے والے سے اس بات کی قسم لی جائے گی کہ اس کو علم نہیں ہے، اس وجہ سے کہ وہ غیر کے فعل کی نفی کر رہا ہے، اور اس کے مدعی سے اس کے قطعی طور پر واقع ہونے پر قسم لی جائے گی [۱]۔

---

(۱) روضۃ الطالبین ۹/ ۳۴، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۸۳، ۱۸۴، أسنی المطالب ۳/ ۴۲۴، ۴۲۵۔

(۲) المغنی ۷/ ۵۶۱، ۵۶۲، ابن عابدین ۲/ ۴۱۲، الخرشی ۴/ ۱۸۱۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۸۳، ۱۸۴، روضۃ الطالبین ۹/ ۳۴، ۳۵، أسنی المطالب ۳/ ۴۲۴، ۴۲۵۔

رضاعت کی گواہی کا نصاب:

۳۲- رضاعت کی شہادت کے نصاب کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کا مذہب ہے کہ اس کا ثبوت عادل لوگوں کی شہادت سے ہوتا ہے، وہ دو مرد ہوں یا ایک مرد اور دو عورتیں، اس سے کم کی شہادت یا صرف عورتوں کی شہادت قابل قبول نہیں ہوگی، ان حضرات کی دلیل حضرت عمرؓ کا قول ہے، انھوں نے فرمایا: رضاعت کے سلسلے میں دو سے کم کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی یہ بات صحابہ کی موجودگی میں ہوئی اور اس پر کسی کی طرف سے نکیر نہیں ہوئی، اس طرح یہ اجماع ہوگیا۔

اور اس وجہ سے کہ یہ ان چیزوں میں سے ہے جن پر مرد فی الجملہ مطلع ہوجاتے ہیں، لہذا صرف عورتوں کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی، کیونکہ اصول شریعت میں صرف عورتوں کی گواہی بوقت ضرورت معتبر مانی گئی ہے، یہ اس صورت میں ہے جب کہ جس چیز پر گواہی دینی ہے، اس پر مرد مطلع نہ ہوسکیں، اور جب مردوں کا اس پر فی الجملہ مطلع ہونا ممکن ہو تو ضرورت نہیں پائی جائے گی۔

مالکیہ نے کہا: رضاعت دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے مطلقا ثابت ہوتی ہے، عقد سے پہلے ہو یا اس کے بعد، اور بے شعور لڑکے کے بارے میں عقد سے پہلے والدین میں سے کسی ایک کے اقرار پر عمل در آمد کیا جائے گا اگرچہ وہ ماں ہو، دونوں کا اقرار اگر ایک ساتھ ہو تو بدرجۂ اولی عمل کیا جائے گا، لہذا اگر اس کے بعد عقد ہو تو فسخ کر دیا جائے گا، عقد کے بعد ان دونوں کا اقرار معتبر نہیں ہوگا، عقد کے بعد ایک مرد اور ایک عورت کی گواہی معتبر ہوگی، یا دو عورتوں کی گواہی معتبر ہوگی، بشرطیکہ عقد سے پہلے رضاعت کی بات عام ہو، اور ایک عورت کی گواہی رضاعت کے عام ہونے کی صورت میں بھی قبول نہیں کی جائے گی۔

شافعیہ نے کہا: رضاعت کا ثبوت دو مردوں کی گواہی اور ایک مرد اور دو عورتوں اور چار عورتوں کی گواہی سے ہوگا، اس وجہ سے کہ یہ وہ چیز ہے جس پر مرد شاذ و نادر ہی مطلع ہوتے ہیں، چار عورتوں سے کم کی گواہی سے رضاعت ثابت نہیں ہوگی۔

حنابلہ نے کہا: رضاعت کا ثبوت، معتبر عورت کی گواہی سے ہوگا، ان حضرات نے عقبہ کی حدیث سے استدلال کیا ہے، انہوں نے فرمایا: میں نے ام یحیی بنت ابی اہاب سے شادی کی تو ایک کالی باندی نے آکر کہا: میں نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہے، میں حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور آپ ﷺ سے یہ بتایا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "کیف بها وقد زعمت أنها أرضعتكما" [1] (تم اس کے ساتھ کس طرح رہ سکتے ہو جبکہ اس کا یہ گمان ہے کہ اس نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہے)، اس سے پتہ چلتا ہے کہ اس سلسلے میں ایک عورت کی گواہی کافی ہے۔

باقی رہا اقرار رضاعت تو دو مردوں کی شہادت کے بغیر وہ ثابت نہیں ہوگا، یہ شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں ہے [2]۔ تفصیل "باب الشہادۃ" میں موجود ہے۔

رضاعت میں زوجین کی ماؤں کی شہادت کا اعتبار:

۳۳- مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ زوجین کے درمیان رضاعت کے سلسلے میں ان کی ماؤں کی شہادت قبول کی جائے گی، جیسا کہ دو اجنبی

(۱) حدیث: "كيف بها وقد زعمت أنها أرضعتكما" کی تخریج فقرہ ر نمبر ۱۵ میں گذر چکی ہے۔

(۲) روضۃ الطالبین ۹ر ۳۴، ۳۶، المغنی ۷ر ۵۵۸، ۵۵۹، الخرشی ۴ر ۱۸۲، بدائع الصنائع ۴ر ۱۴، ابن عابدین ۲ر ۴۱۳، شرح الزرقانی ۴ر ۲۴۳، الدسوقی ۲ر ۵۰۷، الشرح الصغیر ۲ر ۷۲۷، نہایۃ المحتاج ۷ر ۱۵۸، ۱۸۳، ۱۸۴۔

عورتوں کی گواہی قبول کی جاتی ہے، اس لئے کہ ان میں تہمت کمزور درجہ کی ہے۔

شافعیہ نے کہا: اگر رضاعت کے گواہوں میں عورت کی ماں یا اس کی بیٹی ہوتو اگر شوہر مدعی ہو اور عورت اس کا انکار کر رہی ہوتو اس کی گواہی قبول کی جائے گی۔

یہی حکم اس صورت میں بھی ہوگا جب کہ ماں یا بیٹی کسی دعوی کے بغیر حسبۃً للہ گواہی دے، اگرچہ بیوی کے مدعی ہونے کا احتمال ہے، اس لئے کہ دعوی کے بغیر شہادت، رضاعت میں قبول کی جاتی ہے۔

اور اگر عورت مدعی ہوتو تہمت کی وجہ سے قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ یہ طے شدہ امر ہے کہ فرع کے حق میں اصل کی گواہی قبول نہیں کی جاتی ہے، اس کے خلاف قبول کی جاتی ہے [1]۔

مرضعہ کی شہادت:

۳۴-تنہا مرضعہ کی اپنے فعل پر گواہی حدیث عقبہ کی وجہ سے قبول کی جائے گی، اس وجہ سے کہ وہ ایسا فعل ہے جس سے اس کو کوئی مقصود نفع حاصل نہیں ہوگا، اور نہ وہ اس سے کوئی ضرر ہی دفع کر سکتی ہے، لہذا اس سلسلے میں اس کی گواہی کا اعتبار ہوگا، جیسا کہ دوسرے کے فعل پر اس کی شہادت معتبر ہوتی ہے، حنابلہ کا یہی مذہب ہے۔

شافعیہ اور مالکیہ نے کہا: دوسرے کے ساتھ اس کی گواہی قبول کی جائے گی، تنہا قبول نہیں کی جائے گی، شافعیہ نے دوسرے گواہوں کے ساتھ اس کی گواہی کے قبول ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ اجرت کی طلب گار نہ ہو، لہذا اگر وہ رضاعت کی اجرت طلب کرے گی تو تہمت کی وجہ سے قبول نہیں کی جائے گی [2]۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۰۳، روضۃ الطالبین ۹/ ۳۶، الخرشی ۴/ ۱۸۲، الفواکہ الدوانی ۲/ ۹۰۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۸۵، روضۃ الطالبین ۹/ ۳۶، المغنی ۷/ ۵۵۹، الخرشی ۴/ ۲۴۳۔

شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ رضاعت کی وہ گواہی مقبول ہوگی جو تفصیلی ہو، گواہ کا صرف اتنا کہنا کافی نہیں ہوگا کہ دونوں کے درمیان رضاعت ہے، بلکہ اس بات کا ذکر کرنا واجب ہوگا کہ کب اور کتنی بار دودھ پلایا ہے، مثلاً کہے: میں گواہی دیتا ہوں کہ اس نے اس عورت کا پانچ متفرق بار دودھ پیا ہے، اور خالص دودھ اس کے جوف معدہ تک دو سال کے اندر یا اس سے پہلے پہنچا ہے، اس لئے کہ اس سلسلے میں علماء کا اختلاف ہے [1]۔

کافر کی رضاعت:

۳۵-اگر کوئی مسلمان کسی ذمی عورت کا دودھ اس طرح پی لے جس سے حرمت ثابت ہوجاتی ہے تو اس پر اس کی بیٹیاں اور اس کے تمام فروع اور اصول حرام ہوجائیں گے، جیسا کہ ایک دودھ پلانے والی مسلمان ہو، اس لئے کہ نصوص میں کافر ومسلم کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، مالکیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے، نیز دیگر مذاہب کے قواعد اس کے خلاف نہیں ہیں [2]۔

بدکار عورت کے دودھ سے رضاعت:

۳۶-امام احمد بن حنبل نے کہا: بدکار عورت اور مشرک عورت کا دودھ پینا مکروہ ہے، اس وجہ سے کہ بسا اوقات یہ بدکاری میں مرضعہ کے مشابہ ہونے کا سبب بنتا ہے، اس سے وہ عورت اس بچے کی ماں ہوجاتی ہے جس سے اس کو عار حاصل ہوتا ہے، اور طبعی طور پر عار محسوس کرنے سے اس کا نقصان ہوتا ہے، مشرک عورت اپنے شرک کے باوجود اس دودھ پینے کے سبب قابل احترام ماں بن جائے گی، اور بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ دودھ پینے والا بچہ اس کی جانب مائل

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۸۵، المغنی ۷/ ۵۵۹، روضۃ الطالبین ۹/ ۳۸،۳۷۔

(۲) الخرشی ۴/ ۱۸۲، المغنی ۷/ ۵۶۲، ۵۶۳۔

ہوجاتا ہے اوراس کے دین کو پسند کرنے لگتا ہے، عمر بن الخطاب اور عمر بن عبدالعزیز سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: دودھ مشتبہ ہوتا ہے، لہذا کسی یہودی، نصرانی اور زنا کار عورت کا دودھ نہ پیا جائے اور احمق عورت کا دودھ پینا مکروہ ہے، تاکہ بچہ حماقت میں اس کے مشابہ نہ ہوجائے [۱]۔

مرضعہ اوراس کے رشتہ داروں کے ساتھ حسن سلوک:

۳۷- مرضعہ کا اس شخص پر حق ہے، جس کو اس نے دودھ پلایا ہے، اگر چہ دودھ اجرت پر پلایا گیا ہو، اس کی دلیل حجاج اسلمی کی یہ حدیث ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے کہا: **"یا رسول الله! مایذهب عنی مذمة الرضاعة؟قال:الغرة العبد أو الأمة"** [۲] (اے اللہ کے رسول! کون سی چیز میری طرف سے رضاعت کا حق ادا کرے گی، آپ ﷺ نے فرمایا: مملوک، غلام یا باندی)۔

قاضی نے کہا: مطلب یہ ہے کہ کس چیز سے رضاعت کا حق مجھ سے ساقط ہوسکتا ہے کہ اس کے ادا کرنے سے میں مرضعہ کے تمام حق کو ادا کرنے والا ہوجاؤں، اہل عرب اس بات کو پسند کرتے تھے کہ وہ دودھ چھڑانے کے وقت دودھ پلانے والی عورت کو اجرت کے علاوہ بھی کچھ دیں، حدیث میں اسی کے بارے میں سوال کیا گیا ہے۔

خطابی نے "المعالم" میں اس کا مطلب یہ بتایا ہے کہ اس نے تمہاری خدمت کی جب کہ تم بچے تھے، اس نے تمہاری پرورش کی جب کہ تم چھوٹے تھے، لہذا اس کے حق کو ادا کرنے اور اس کے احسان کا بدلہ دینے کے لئے اس کو ایک خادم دو جو اس کی خدمت کرے اور کام کاج میں اس کی مدد کرے، اس حدیث سے استدلال کیا گیا ہے کہ دودھ چھڑاتے وقت مرضعہ کو عطیہ دینا مستحب ہے، اور یہ بھی مستحب ہے کہ وہ عطیہ غلام یا باندی ہو، اس لئے کہ وہ بیش قیمت مال تھے، اسی وجہ سے اسے "غرۃ" کہا گیا ہے [۱]۔

جیسا کہ خود حضور ﷺ کے عمل سے بھی معلوم ہوتا ہے، چنانچہ ابوطفیل کی روایت ہے، انھوں نے کہا: **"رأيت النبيﷺ يقسم لحما بالجعرانة، قال أبوالطفيل : و أنا يومئذ غلام أحمل عظم الجزور إذ أقبلت امرأة حتى دنت إلى النبيﷺ فبسط لها رداءه فجلست عليه، فقلت: من هي؟ فقالوا: هذة أمه التي أرضعته"** [۲] (میں نے حضور ﷺ کو مقام جعرانہ میں گوشت تقسیم کرتے ہوئے دیکھا، ابوطفیل نے کہا: میں ان دنوں نوجوان لڑکا تھا اور اونٹ کی ہڈی ڈھو رہا تھا، اتنے میں ایک عورت آئی اور نبی کریم ﷺ کے قریب ہوگئی، آپ نے اس کے لئے اپنی چادر بچھادی، تو وہ اس پر بیٹھ گئی، میں نے دریافت کیا: یہ کون ہیں؟ تو لوگوں نے کہا: یہ آپ ﷺ کی رضاعی ماں ہیں)۔

اور عمر بن سائب سے مروی ہے کہ ان کو یہ معلوم ہوا کہ رسول اللہ ﷺ ایک روز تشریف فرما تھے، اتنے میں آپ کے رضاعی والد تشریف لائے تو آپ نے ان کے لئے اپنے کپڑے کا ایک حصہ بچھادیا جس پر وہ بیٹھے، پھر آپ ﷺ کی ماں آئیں تو ان کے لئے اس کپڑے کا دوسرا حصہ بچھادیا جس پر وہ بیٹھیں، پھر آپ کے رضاعی بھائی آئے تو آپ کھڑے ہوئے اوران کو اپنے سامنے بیٹھایا [۳]۔

---

(۱) المغنی ۷/ ۵۶۳۔

(۲) حدیث حجاج الأسلمی: "مایذهب عنی مذمة الرضاعة" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۵۵۳ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۳/ ۴۵۰ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور ترمذی نے اسے حسن صحیح کہا ہے۔

(۱) عون المعبود ۶/ ۶۹، سنن ابی داؤد ۲/ ۵۵۳۔

(۲) حدیث أبی الطفیل: "رأيت النبیﷺ يقسم لحما بالجعرانة" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۳۵۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اس کی سند میں جہالت ہے، جیسا کہ مزی کی "التہذیب" (۵/ ۱۱۶ طبع الرسالہ) میں ہے۔

(۳) حدیث عمر بن السائب: **"أنه بلغه أن رسول الله ﷺ كان جالسا**

رضخ

تعریف:

۱-''رضخ'' کا لغوی معنی تھوڑی سی بخشش ہے، کہا جاتا ہے: "رضخت له رضخاً و رضيخاً" یعنی میں نے اس کو تھوڑی سی چیز دی، دراصل رضخ کا معنی توڑنا ہے۔

عطا کردہ مال کو'' رضخ'' کہنا تسمیہ بالمصدر کے قبیل سے ہے، رضخ مصدر ہے مفعول کے معنی میں ہے(۱)۔

اصطلاح میں رضخ مال غنیمت سے دی ہوئی وہ بخشش ہے، جس کو امام اپنی صواب دید سے متعین کرتا ہے(۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-سہم:

۲-''سہم'' یعنی مقررہ حصہ، اس کی جمع **اسهم**، **سهام** (سین کے کسرہ کے ساتھ) اور **سهام** (سین کے ضمہ کے ساتھ) ہے، کہا جاتا ہے: **"أسهمت له"** میں نے اس کو حصہ دیا(۳)۔

= یوما'' کی روایت ابوداؤد (۵/ ۳۵۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، منذری نے کہا: یہ معضل ہے، عمر بن سائب تابعین سے روایت کرتے ہیں، مختصر السنن (۸/ ۳۹ شائع کردہ دار المعرفہ) میں اسی طرح ہے۔

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۵۰، القلیوبی ۳/ ۱۹۵، الزرقانی ۳/ ۱۳۰۔

(۳) المصباح المنیر۔

اصطلاح میں سہم وہ حصہ ہے جو مجاہدین کے لئے مال غنیمت میں مقرر ہے، سہم اور رضخ کے درمیان تعلق یہ ہے کہ'' سہم'' مقررہ حصہ ہے اور'' رضخ'' وہ ہے جو سہم سے کم ہو اور اس کی تعیین امام کی صوابدید سے ہو۔

ب-تنفیل:

۳-''تنفیل'' لغت میں نفل سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں مال غنیمت۔

اصطلاح میں تنفیل وہ اضافی مال ہے جو مال غنیمت کے سہام کے علاوہ ہو، اور جس کا امام یا اس کے نائب نے اس شخص کے لئے وعدہ کیا ہو جو ایسے کارنامے انجام دے جو دشمن کی ہزیمت کا باعث بنیں(۱)۔

'' رضخ'' اور'' تنفیل'' کے درمیان تعلق یہ ہے کہ دونوں مال غنیمت کا غیر معین حصہ ہیں۔

ج-سَلَب:

۴-''سلب'' لغت میں وہ لباس وغیرہ ہے جو انسان کے جسم پر ہو، کہا جاتا ہے: ''**سلبته أسلبه سلبا**'' جب تم اس کا لباس وغیرہ چھین لو۔

اصطلاح میں سلب وہ چیزیں ہیں جن کو ایک مقابل دوسرے مقابل سے جنگ میں چھین لے، خواہ وہ چیزیں اس کے جسم پر ہوں یا اس کے ساتھ ہوں جیسے لباس، ہتھیار اور سواری(۲)۔

سلب اور رضخ کے درمیان تعلق یہ ہے کہ'' سلب'' سہم سے زیادہ ہوتا ہے اور'' رضخ'' وہ عطیہ ہے جو سہم سے کم ہو۔

(۱) لسان العرب، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۳۸، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۶۸، المغنی ۸/ ۳۷۸۔

(۲) لسان العرب، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۴۴، ۱۴۸۔

شرعی حکم:

۵ - جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ رضخ حق واجب ہے، اس کا مستحق وہ شخص ہوتا ہے جس نے ایسا عمل انجام دیا ہو جو قتال کرنے میں معاون ہو۔

اور شافعیہ کے ایک قول میں رضخ مستحب ہے، حق لازم نہیں ہے، رضخ کی کوئی مقدار متعین نہیں ہے، اس کی مقدار امام اپنی صوابدید سے متعین کرے گا، امام کو اختیار ہے کہ سب کو برابر عطیہ دے یا ان کے کارناموں کے مطابق ان کو کم وبیش دے، چنانچہ قتال کرنے والے کو قتال نہ کرنے والے پر اور زیادہ قتال کرنے والے پر، پیدل پر سوار کو، اور سامان کی حفاظت کرنے والی پر زخمیوں کا علاج کرنے والی اور پیاسوں کو پانی پلانے والی عورت کو ترجیح دے[۱]۔

رضخ کے مستحقین:

۶ - مستحقین رضخ وہ تمام لوگ ہیں جن پر ہنگامی حالات کے سوا عام حالات میں قتال لازم نہیں ہے، پھر بھی انہوں نے ایسا عمل انجام دیا ہو جو قتال میں معاون ہو، جیسے عورتیں اور باشعور بچے وغیرہ جو اہل جہاد میں سے نہیں ہیں[۲] اور ان کو دینا اس لئے واجب ہے کہ اس سلسلے میں احادیث وارد ہیں۔

جیسے آبی اللحمؓ کے آزاد کردہ غلام حضرت عمیر کی حدیث ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں غزوۂ خیبر میں اپنے آقاؤں کے ساتھ شریک ہوا تو انہوں نے میرے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے گفتگو کی، اور آپ کو بتایا کہ میں غلام ہوں تو آپ نے میرے لئے کچھ معمولی سی چیز دینے کا حکم فرمایا[۱]۔

اور حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے: وہ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ عورتوں کے ہمراہ غزوہ کرتے تھے چنانچہ وہ بیماروں کا علاج کرتی تھیں، اور ان کو مال غنیمت میں سے کچھ دیدیا جاتا تھا، رہ گیا حصہ تو ان کے لئے کوئی حصہ نہیں مقرر کیا گیا[۲]۔

اور بچے جب جنگ میں شریک ہوتے تھے تو ان کو بھی مال غنیمت سے کچھ دے دیا جاتا تھا لیکن ان کا حصہ نہیں لگایا جاتا تھا کیونکہ وہ اہل جہاد میں سے نہیں ہیں۔

اور مالکیہ کا قول یہ ہے کہ مذکورہ اقسام میں سے کسی کو نہ کچھ عطیہ دیا جائے گا اور نہ ان کا کوئی حصہ لگایا جائے گا، اگرچہ وہ جنگ میں حصہ لیں، ہاں نابالغ لڑکے اگر قتال کریں تو ان کو حصہ دیا جائے گا[۳]۔

ذمی اگر امام کی اجازت سے جنگ میں شرکت کرے تو حنفیہ اور اور شافعیہ کے نزدیک اس کو کچھ عطیہ دیا جائے گا، لیکن اس کو حصہ نہیں دیا جائے گا، کیونکہ وہ اہل جہاد میں سے نہیں ہے۔

امام احمد سے اس بارے میں مختلف روایتیں ہیں، چنانچہ ان کی ایک رائے یہ ہے کہ ذمی کو مسلمان کی طرح حصہ دیا جائے گا، امام اوزاعی، زہری اور سفیان ثوری کا بھی یہی قول ہے، یہ حضرات کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے جنگ میں چند یہودیوں سے مدد لی اور

---

(۱) روضۃ الطالبین ۶/ ۳۷۰، أسنی المطالب ۳/ ۹۳، کشاف القناع ۳/ ۸۶، المغنی ۸/ ۴۱۵، الاختیار للموصلی ۴/ ۱۳۰، ابن عابدین ۳/ ۲۳۵۔

(۲) سابقہ مراجع۔

---

(۱) آبی اللحم کے آزاد کردہ غلام عمیر کی حدیث (شهدت خيبر ......) کی روایت ترمذی (۴/ ۱۲۶ طبع الحلبی) نے کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور خرثی حقیر ترین سامان کو کہتے ہیں (لسان العرب)۔

(۲) حدیث: "كان النبي ﷺ يغزو بالنساء" کی روایت ترمذی (۴/ ۱۲۶ طبع الحلبی) نے کی اور کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۹۲، الزرقانی ۳/ ۱۳۰۔

ان کو حصہ دیا[1]۔

جانوروں کے لئے رضخ:

۷- گھوڑے کے سوا دیگر جانوروں کے لئے مقررہ حصہ نہیں ہے، جیسے اونٹ، گدھا، ہاتھی اور خچر، اس لئے کہ یہ جانور آگے بڑھنے اور پیچھے ہٹنے کی وہ صلاحیت نہیں رکھتے جو گھوڑوں میں ہوتی ہے، لیکن ان جانوروں کے لئے بخشش کے طور پر کچھ عطا کیا جائے گا جیسا کہ ان کے سواروں کو عطا کیا جائے گا، لیکن ان کے سوار کو پیادہ کا حصہ ملے گا[2]۔

تفصیل اصطلاح ''غنیمۃ'' میں ہے۔

رضخ کی ادائیگی کس مال سے ہوگی:

۸- محل رضخ کیا ہے؟ یعنی رضخ کی ادائیگی کس مال سے کی جائے؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کہتے ہیں کہ: رضخ کی ادائیگی پورے مال غنیمت سے خمس نکالنے سے پہلے کی جائے گی، شافعیہ اور حنابلہ کا بھی ایک قول یہی ہے، اس لئے کہ رضخ کا استحقاق مال غنیمت کی تحصیل میں تعاون کرنے کی وجہ سے ہوا ہے، اس لئے یہ غنیمت کی حفاظت کرنے والوں اور اس کے ڈھونے والوں کی اجرت کے مشابہ ہے۔

(۱) المغنی ۸/ ۴۱۴، سابقہ مراجع، زہری کی مرسل حدیث کی روایت ترمذی (۱۲۸/۴، طبع الحلبی) نے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "أن النبی ﷺ أسھم لقوم من الیھود قاتلوا معه" (نبی ﷺ نے یہود کے کچھ لوگوں کو حصہ عطا فرمایا جنہوں نے آپ کے ہمراہ رہ کر قتال کیا)، اس حدیث کی سند اس کے مرسل ہونے کی وجہ سے ضعیف ہے۔

(۲) روضۃ الطالبین ۶/ ۳۸۳، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۴۹، المغنی ۸/ ۴۰۸، ابن عابدین ۳/ ۱۳۵۔

اور شافعیہ کے نزدیک اظہر قول یہ ہے کہ رضخ کی ادائیگی ایک خمس نکالنے کے بعد باقیماندہ چار خمس سے ہوگی، اور ان کا ایک قول ہے کہ خمس کے خمس سے ہوگی، اور مالکیہ کے نزدیک خمس سے ہوگی[1]۔

دیکھئے: ''غنیمۃ''۔

رضخ کی مقدار:

۹- جمہور کے نزدیک ''رضخ'' کی مقدار مال غنیمت میں مقررہ حصہ کی قیمت سے کم ہے۔

مالکیہ کے نزدیک رضخ کی قیمت کا تعین امام کی صواب دید پر ہے[2]۔

رضخ کا وقت:

۱۰- ''رضخ''، تقسیم غنیمت کے وقت کے تابع ہے، خواہ دار الحرب میں ہو یا وہاں سے واپسی کے بعد، کیونکہ اس کی تقسیم میں اختلاف ہے، دیکھئے: ''غنیمۃ''۔

رطل

دیکھئے: ''مقادیر''۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۳۵، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۷۱، المغنی ۸/ ۴۱۵، الدسوقی ۲/ ۱۹۲، الزرقانی ۳/ ۱۳۰۔

(۲) الاختیار للموصلی ۴/ ۱۳۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۹۲، القلیوبی وعمیرۃ ۳/ ۱۹۵، ابن مفلح کی الفروع ۶/ ۲۳۳۔

رطوبۃ

تعریف:

۱-''رطوبت'' لغت میں رطب کا مصدر ہے، اگر کوئی چیز تر ہوتو کہا جاتا ہے''رطب الشئ'' (طاء کے ضمہ کے ساتھ) یہ'' یابس جاف'' یعنی یکسر خشک کی ضد ہے، اور رطوبت گیلے ہونے اور تر ہونے کے معنی میں ہے[۱]۔

رطوبت کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے جدا نہیں ہے، لیکن حنابلہ نے رطوبت اور بلل کے مابین حکم میں فرق کیا ہے، ''کشاف القناع'' میں ہے کہ اگر تلوار یا اس جیسی چیز میں نجاست لگ جائے اور اس کو دھویا نہ جائے بلکہ پونچھ دیا جائے پھر اس سے کسی چیز کو کاٹا جائے تو جن چیزوں میں رس ہے جیسے خربوزہ وغیرہ وہ نجس ہوجائیں گی، کیونکہ رس سے نجاست کا اتصال ہوجائے گا، اور اگر ایسی چیز کاٹی گئی ہے جو تر ہے لیکن اس میں رس نہیں ہے جیسے پنیر وغیرہ تو کوئی مضائقہ نہیں ہے، جیسا کہ خشک چیز کو کاٹنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کیونکہ نجاست اس میں منتقل نہیں ہوگی[۲]۔

اجمالی حکم:

الف-عورت کی شرمگاہ کی رطوبت:

۲-عورت کی شرمگاہ کی رطوبت کی طہارت میں فقہاء کا اختلاف

(۱) القاموس المحیط، لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''رطب''۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۱۸۴، ۱۸۵۔

ہے، رطوبت فرج سے مراد وہ سفید رنگ کا پانی ہے جو مذی اور پسینہ ہونے کا یکساں احتمال رکھتا ہے[۱]، امام ابوحنیفہ اور حنابلہ اس کی طہارت کے قائل ہیں، اور یہیں سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ پیدائش کے وقت بچہ کے اوپر جو رطوبت ہوتی ہے وہ پاک ہے۔

حنفیہ کے نزدیک رطوبت فرج پر طہارت کا حکم اسی وقت لگے گا جب اس میں خون یا مذی یا مرد و زن کی منی شامل نہ ہو۔

مالکیہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اور امام محمد کا مذہب یہ ہے کہ شرم گاہ کی رطوبت ناپاک ہے اور اس کے ناپاک ہونے کا اثر یہ ہے کہ وطی کرنے والے کا عضو تناسل نجس ہوجائے گا اور جو کپڑا یا انگلی اس میں داخل کی جائے گی وہ بھی ناپاک ہوجائے گی۔

اور شافعیہ نے شرم گاہ کی رطوبت کی تین قسمیں کی ہیں، ایک قسم یقیناً پاک ہے یہ وہ رطوبت ہے جو ایسی جگہ پر ہوتی ہے جو جگہ عورت کے بیٹھنے کے وقت ظاہر ہوتی ہے، وہی حصہ جسے غسل اور استنجاء وغیرہ میں دھونا ضروری ہوتا ہے، اور ایک قسم یقینی طور پر نجس ہے، یہ وہ رطوبت ہے جو شرمگاہ کے اندرونی حصہ سے خارج ہوتی ہے، اندرون سے مراد وہ حصہ ہے جہاں جماع کرنے والے کا عضو تناسل نہیں پہنچتا، اور ایک قسم ایسی ہے جو اصح مذہب میں پاک ہے، یہ اس مقام کی رطوبت ہے جہاں جماع کرنے والے کا عضو تناسل پہنچتا ہے[۲]، اور اس کی تفصیل ''فرج'' کی اصطلاح میں ہے۔

ب-جانور کی شرم گاہ کی رطوبت:

۳-جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر جانور پاک ہے تو اس کی شرم گاہ

(۱) نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۲۹۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۳۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۷، مواہب الجلیل ۱/ ۱۰۵، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۴۶، ۷/ ۲۴، تحفۃ المحتاج مع حاشیۃ الشروانی ۱/ ۳۱۵، ۳۱۶، المطبعۃ الأمیریہ طبع اول، مغنی المحتاج ۱/ ۸۱، کشاف القناع ۱/ ۱۹۵، الفروع ۱/ ۲۴۸۔

کی رطوبت پاک ہے، حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ ماں کے پیٹ سے نکلنے والے بکری کے بچہ پر جو رطوبت ہوتی ہے وہ پاک ہے، اسی طرح پرندوں کے انڈے پاک ہیں، لہذا ان سے وہ کپڑا یا وہ پانی جس میں یہ گر جائیں ناپاک نہیں ہوگا، اگرچہ اختلاف ائمہ کی وجہ سے ان کے نزدیک اس سے وضو کرنا مکروہ ہے۔

شافعیہ کے نزدیک ہر پاک جانور کی شرم گاہ کی رطوبت پاک ہے خواہ اس کا کھانا حلال نہ ہو۔

مالکیہ نے صرف ایسے جانور کی شرم گاہ کی رطوبت کو پاک قرار دیا ہے جس کا کھانا حلال ہو، لیکن اس میں دو شرطیں لگائی ہیں، اول یہ کہ: اس جانور کی غذا نجس نہ ہو۔ دوم یہ کہ: ان حیوانات میں سے ہو جن کو حیض نہیں آتا ہے، جیسے اونٹ، ورنہ تو حیض کے فوراً بعد آنے والی رطوبت نجس ہوگی، اور حیض کے گذر جانے کے بعد جو رطوبت آئے گی وہ پاک ہوگی [۱]۔ اس کی تفصیل ''فرج'' اور ''نجاسۃ'' میں ہے۔

ج- نجاست کی رطوبت سے ملنے والی چیز:

۴- حنفیہ کا اصح قول اور مالکیہ کا مفتی بہ مذہب یہ ہے کہ: نجاست کی رطوبت سے متصل ہونے والی چیز نجس نہیں ہوتی، ابن عابدین کہتے ہیں: اگر پاک اور خشک چیز ایسی نجس چیز میں لپیٹ دی جائے جو تر ہو اور پاک چیز میں اس کی تری آجائے تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے، چنانچہ ایک قول ہے کہ پاک چیز نجس ہوجائے گی، اور حلوانی نے یہ رائے اختیار کی ہے کہ وہ نجس نہیں ہوگی، بشرطیکہ پاک چیز سے کچھ نہ بہے اور اس کو نچوڑنے سے کچھ نہ ٹپکے اور یہی اصح ہے، اور بعض حنفیہ نے یہ شرط رکھی ہے کہ وہ نجس اور بھیگا کپڑا نچوڑنے سے نہ ٹپکے۔

اور شافعیہ کا اصح قول اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ نجاست کی رطوبت سے متصل ہونے والی چیز نجس ہے [۱] اور اس کی تفصیل ''نجاسۃ'' کی اصطلاح میں ہے۔

د- استنجاء کے بارے میں چند مسائل:

۵- جس چیز سے استنجاء کیا جائے اس کے بارے میں فقہاء نے ضروری قرار دیا ہے کہ وہ خشک ہو اس میں رطوبت بالکل نہ ہو، اس لئے کہ گیلی چیز سے ازالۂ نجاست نہیں ہوتا [۲]۔

اسی طرح حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے پتھر سے استنجاء کے جواز کے لئے یہ شرط قرار دیا ہے کہ فضلہ خشک نہ ہو بلکہ گیلا ہو، اگر خشک ہے تو ڈھیلا کافی نہیں بلکہ پانی کا استعمال متعین ہے [۳]۔ اس کی تفصیل ''استنجاء'' کی اصطلاح میں ہے۔

ھ- تر منی:

۶- جمہور فقہاء کے نزدیک تر منی کا حکم خشک منی سے مختلف ہے، چنانچہ حنفیہ کا مذہب ہے کہ خشک منی کی جگہ کھرچنے سے پاک ہوجائے گی، اور اس کے نشان کا باقی رہنا مضر نہ ہوگا، اور اگر منی تر ہو تو اس کا دھونا ضروری ہے، کھرچنا کافی نہیں ہوگا، اور مالکیہ کے نزدیک

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲۳۱/۱، حاشیۃ الدسوقی ۵۷/۱، مواہب الجلیل ۱۰۵/۱، نہایۃ المحتاج ۲۴۶/۱، ۲۴۷، تحفۃ المحتاج مع حاشیۃ الشروانی ۳۱۵/۱، ۳۱۶، مطبع امیریہ طبع اول، مغنی المحتاج ۸۱/۱۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲۳۱/۱، طحطاوی علی مراقی الفلاح ۸۵ طبع سوم المطبعۃ الأمیریہ، حاشیۃ الدسوقی ۸۰/۱، مواہب الجلیل ۱۶۵/۱، القلیوبی وعمیرۃ ۱۸۱/۱، الإنصاف ۳۱۹/۱ طبع اول مطبعۃ السنۃ المحمدیہ، کشاف القناع ۱۸۴/۱۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲۲۷/۱، حاشیۃ الدسوقی ۱۱۳/۱، حاشیۃ الجمل ۹۴/۱، کشاف القناع ۶۹/۱۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲۲۴/۱، مغنی المحتاج ۴۴/۱، کشاف القناع ۶۷/۱۔

جو چیزیں دھونے سے ضائع نہیں ہوتیں ان میں اگر نجاست لگ جائے تو بغیر دھوئے پاک نہیں ہوں گی، اور شافعیہ کے نزدیک منی کا دھونا مطلقا مسنون ہے، خواہ تر ہو یا خشک، اور حنابلہ کے نزدیک تر منی کو دھونا اور خشک کو کھرچنا مسنون ہے، کیونکہ حضرت عائشہؓ منی کے بارے میں فرماتی ہیں: "**لقد رأيتني أفركه من ثوب رسول الله ﷺ فركا، فيصلي فيه**"(۱) (مجھے اچھی طرح یاد ہے کہ میں رسول اللہ ﷺ کے کپڑے پر لگی ہوئی منی کو کھرچ دیا کرتی تھی پھر آپ اس میں نماز پڑھ لیا کرتے تھے) یہ معلوم رہے کہ حنفیہ اور مالکیہ منی کی نجاست کے قائل ہیں، اس کے برخلاف شافعیہ اور حنابلہ اس کی طہارت کے قائل ہیں (۲)۔

ملاحظہ ہو: "نجاسۃ" اور "منی" کی اصطلاح۔

(۱) حدیث عائشہؓ: "لقد رأيتني أفركه من ثوب......" کی روایت مسلم (۱/ ۲۳۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۰۷، ۲۰۸، القوانین الفقہیہ / ۴۰ طبع دار الکتاب العربی، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۴۴ طبع مصطفی البابی الحلبی، المبدع فی شرح المقنع ۱/ ۲۵۴ طبع المکتب الاسلامی۔

رعاف

تعریف:

۱- "رعاف" لغت میں رعف رعفا کا اسم ہے، رعاف ناک سے خون کا نکلنا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ: رعاف خود وہ خون ہے، اور اس کے اصل معنی سبقت کرنا اور آگے بڑھنا ہے، **فرس راعف** یعنی سبقت کرنے والا گھوڑا، نکسیر کو رعاف اس لئے کہتے ہیں کہ جس کے نکسیر بہتی ہے اس کے علم سے یہ سبقت کر جاتی ہے (یعنی اس کو خبر بھی نہیں ہو پاتی اور یہ بہہ پڑتی ہے)(۱)۔

فقہاء کے نزدیک اس لفظ کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے(۲)۔

رعاف سے متعلق احکام:

رعاف سے وضو کا ٹوٹنا:

۲- مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ غیر سبیلین سے کسی چیز کے خارج ہونے کی وجہ سے وضو نہیں ٹوٹتا جیسے نشتر اور پچھنا لگوانے کا خون، قے، نکسیر، خواہ قلیل ہو یا کثیر، اس لئے کہ حضرت انسؓ نے روایت کیا ہے: "**أن النبي ﷺ احتجم فصلى ولم يتوضأ ولم يزد على غسل محاجمه**"(۳) (نبی ﷺ نے پچھنے لگوائے پھر نماز

(۱) المصباح المنیر مادہ: "رعف"، الحطاب ۱/ ۴۷۰، ۴۷۱۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۰۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۸، فتح القدیر ۱/ ۳۵۔

(۳) حدیث: "أن النبي ﷺ احتجم فصلى ولم يتوضأ ولم يزد على

پڑھی اور وضو نہیں کیا، اور اس سے زیادہ کچھ نہیں کیا کہ پچھنے لگوانے کی جگہ کو دھودیا) یہی قول حضرت عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن أبی اوفیؓ، حضرت جابرؓ، حضرت ابوہریرہؓ، حضرت عائشہؓ، سعید بن المسیب، سالم بن عبداللہ بن عمر، قاسم بن محمد، طاؤس، عطا، مکحول، ربیعہ اور ابوثور کا ہے، بغوی کہتے ہیں کہ: یہی قول اکثر صحابہ کا ہے[1]۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ نکسیر اگر بہت زیادہ نہ ہو تو ناقض وضو نہیں ہے[2] بہت زیادہ ہونے کی صورت میں ناقض وضو اس لئے ہے کہ نبی علیہ السلام نے حدیث عائشہؓ میں فاطمہ بنت ابی حبیش سے استحاضہ کے خون کے بارے میں فرمایا: "**إنما ذلک عرق، ولیست بالحیضة، فإذا أقبلت الحیضة فدعي الصلاة**" وفی روایة "**توضئ لکل صلاة**"[3] (وہ تو رگ کا خون ہے حیض نہیں ہے، لہذا جب حیض آئے تو نماز نہ پڑھو، اور ایک روایت میں ہے ہر نماز کے لئے وضو کرو)۔

اور اس لئے کہ وہ بدن سے نکلنے والی نجاست ہے لہذا وہ سبیلین سے نکلنے والی نجاست کے مشابہ ہوگی، رہ گئی یہ بات کہ قلیل مقدار ناقض کیوں نہیں ہے تو اس کی وجہ وہ مفہوم مخالف ہے، جو ابن عباس کے اس قول سے نکلتا ہے جو خون کے بارے میں ہے کہ خون جب زیادہ ہو تو اعادہ واجب ہے، امام احمد فرماتے ہیں: بہت سے صحابہ نے اس میں کلام کیا ہے، اور ابن عمرؓ نے ایک پھنسی نچوڑی جس سے خون نکلا پھر آپ نے نماز پڑھی اور وضو نہیں کیا، اور ابن ابی اوفیؓ نے پھوڑا نچوڑا، امام احمد نے ان کے علاوہ دیگر صحابہ کا بھی ذکر کیا ہے اور صحابہ میں سے کوئی اس کا مخالف نہیں معلوم ہوا، لہذا یہ صحابہ کی طرف سے اجماع ہے[1]۔

حنفیہ جو اس کے قائل ہیں کہ خون جب اپنی جگہ سے بہہ جائے تو ناقض وضو ہے ان کی رائے یہ ہے کہ نکسیر ناقض وضو ہے، اسی طرح خون دماغ سے چل کر اگر ناک کے نرم حصہ تک آجائے اور بانسے پر نہ ظاہر ہو تو بھی وضو ٹوٹ جائے گا، یہی مذہب ثوری، اوزاعی، احمد اور اسحاق کا ہے، خطابی کہتے ہیں: اکثر فقہاء کا یہی قول ہے، اور دوسروں نے حضرت عمر اور حضرت علیؓ نیز عطاء، ابن سیرین اور ابن ابی لیلی سے یہی قول نقل کیا ہے[2]۔

اور نبی علیہ السلام کے اس قول سے استدلال کیا ہے: "**الوضوء من کل دم سائل**"[3] (وضو ہر بہنے والے خون سے واجب ہے)۔

استدلال کا طریقہ یہ ہے کہ اس جیسی ترکیب سے وجوب سمجھا جاتا ہے[4]، اسی طرح نبی علیہ السلام کے اس قول سے بھی استدلال کیا ہے: "**من أصابه قئ أو رعاف أو قلس أومذی فلینصرف فلیتوضأ ثم لیبن علی صلاته وهو فی ذلک لا یتکلم**"[5]

= **غسل محاجمه**" کی روایت دارقطنی (۱/۱۵۱، ۱۵۲ طبع دار المحاسن) اور بیہقی (۱/۱۱۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) المجموع ۲/۵۴، مواہب الجلیل ۱/۱۷۴، المنتقی ۱/۸۳۔

(۲) بہت زیادہ سے مراد یہ ہے کہ مبتلی بہ کے نزدیک زیادہ ہو (کشاف القناع ۱/۱۲۴)۔

(۳) حدیث عائشہؓ: "**إنما ذلک عرق**" کی روایت ترمذی (۱/۲۱۷، ۲۱۸ طبع الحلبی) نے کی ہے اور کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) کشاف القناع ۱/۱۲۴، المغنی ۲/۱۸۴۔

(۲) الفتاوی الخانیہ برحاشیۃ الفتاوی الہندیہ ۱/۳۶، المجموع ۲/۵۴۔

(۳) حدیث: "**الوضوء من کل دم سائل**" کی روایت دارقطنی (۱/۱۵۷ طبع دار المحاسن) نے تمیم داری سے کی ہے، دارقطنی نے اس کو معلول قرار دیا ہے اس لئے کہ اس کی سند میں انقطاع ہے اور اس کے دو راوی مجہول ہیں۔

(۴) البنایہ ۱/۲۰۰، فتح القدیر والعنایہ ۱/۳۵، شائع کردہ دار إحیاء التراث العربی۔

(۵) حدیث: "**من أصابه قیئی أو رعاف أو قلس أو مذی فلینصرف فلیتوضأ ثم لیبن علی صلاته وهو فی ذلک لایتکلم**" کی روایت ابن ماجہ (۱/۳۸۵، ۳۸۹ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے اور

(جس کو قے یا نکسیر یا ڈکار کا کھانا پانی یا مذی لاحق ہوتو اسے چاہئے کہ وہ جائے اور وضو کرے پھر اپنی نماز پر بنا کرے اور اس دوران کلام نہ کرے)۔

عینی نے نقل کیا ہے کہ اس حدیث سے مختلف طریقوں سے استدلال کیا جاسکتا ہے۔

اول: یہ کہ حدیث میں بنا کرنے کا حکم ہے اور حکم کا ادنی درجہ اباحت اور جواز ہے، اور بنا کا جواز وضو ٹوٹنے کے بعد ہی ہوسکتا ہے، اس لئے حدیث اپنی عبارت النص سے بنا پر دلالت کرتی ہے اور اپنے اقتضاء النص سے نقض وضو پر۔

دوم: یہ کہ اس میں وضو کرنے کا امر ہے اور مطلق امر وجوب کے لئے ہے۔

سوم: یہ کہ اس حدیث میں نماز چھوڑ کر جانے کی اجازت دی گئی ہے اور نماز شروع کرنے کے بعد چھوڑ کر جانا اسی وقت جائز ہے جب وضو ٹوٹ جائے[1]۔

علاوہ ازیں جو لوگ نکسیر کو ناقض وضو سمجھتے ہیں وہ دائمی نکسیر کو ان اعذار میں شمار کرتے ہیں جن کے موجود رہتے ہوئے عبادت کی ادائیگی جائز ہے[2]۔

۳- ان فقہاء کے نزدیک نکسیر کو اول اول عذر ماننے کی شرط یہ ہے کہ وہ نماز کے پورے وقت مسلسل رہے یعنی جس کو نکسیر جاری ہوجائے اور مسلسل جاری رہے تو اس کے لئے پہلی نماز آخر وقت ہی میں جائز ہوگی، کیونکہ ابھی اس کیلئے دائم الحدث کا حکم ثابت نہیں ہوا ہے، اور نکسیر کے منقطع ہونے کا احتمال باقی ہے، لیکن اگر عذر آخر وقت تک مسلسل باقی رہے تو اس کے لئے دائم الحدث ہونے کا حکم ثابت ہوجائے گا، اب اس کے لئے درست ہوگا کہ دوسری نماز اور اس کے بعد والی نمازیں اول وقت میں ادا کرے[1]۔

جیسا کہ یہ شرط ہے کہ نکسیر میں مبتلا شخص پر کسی نماز کا وقت رعاف کے بغیر نہ گذرے، چنانچہ نکسیر اگر پورے وقت میں بند ہے تو مبتلا شخص بند ہونے کے وقت صاحب عذر نہیں رہے گا[2]۔

۴- جس کو دائمی نکسیر ہو وہ ہر نماز کے وقت کے لئے وضو کرے گا، اور اس وضو سے جو فرض ونفل چاہے پڑھے گا، یہ حکم حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس صورت میں ہے جب خون کا خروج ہو، اور اگر خون نہ نکلے تو ان کے نزدیک وضو نہیں کرے گا[3]۔

امام ابوحنیفہ اور امام محمد اور حنابلہ کے نزدیک نکسیر والے کا وضو وقت کے نکلنے سے ٹوٹ جائے گا، اور امام زفر کے نزدیک وقت آنے سے ٹوٹے گا اور امام ابو یوسف کے نزدیک دونوں میں سے کسی ایک کے بھی پائے جانے سے وضو ٹوٹ جائے گا، یہی قول ابویعلی کا ہے[4]۔

مالکیہ یہ کہتے ہیں کہ: جس کی نکسیر نماز شروع کرنے سے پہلے جاری ہوجائے اور اس کو اس کے بند ہونے کی امید ہو تو وہ نماز کو اس کے وقت مستحب کے آخر تک مؤخر کرے گا، لیکن جب یہ یقین ہو کہ وہ بند نہیں ہوگی تو اسی حال میں اول وقت میں نماز ادا کرلے، کیونکہ تاخیر میں کوئی فائدہ نہیں ہے، پھر اگر وقت کے اندر بند ہوجائے تو نماز کا اعادہ واجب نہیں ہے[5]۔

= البوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/ ۲۲۳ طبع دار الجنان) میں کہا ہے کہ یہ اسناد ضعیف ہے۔

(۱) البنایہ ۱/ ۲۰۲، فتح القدیر ۱/ ۳۵۔

(۲) الإختیار ۱/ ۲۹، کشاف القناع ۱/ ۲۱۷، مطالب أولی النہی ۱/ ۲۶۳۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۴۰، مطالب أولی النہی ۱/ ۲۶۲۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۴۱، الاختیار ۱/ ۳۰۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۴۱، مطالب أولی النہی ۱/ ۲۶۴۔

(۴) الاختیار ۱/ ۲۹، المغنی ۱/ ۳۴۱، کشاف القناع ۱/ ۲۱۶، مطالب أولی النہی ۱/ ۲۶۴۔

(۵) الحطاب ۱/ ۱۷۴، الشرح الصغیر ۱/ ۲۷۰۔

نکسیر والے کا اپنی نماز پر بنا کرنا:

۵ - حنفیہ اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ نکسیر نماز کو فاسد نہیں کرتی لہذا جس کی نکسیر جاری ہو اس کے لئے اپنی نماز پر بنا کرنا جائز ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ: (جس کو قے یا نکسیر یا ڈکار کا کھانا اور پانی یا مذی لاحق ہو تو اسے چاہئے کہ وہ جائے اور وضو کرے اور اپنی نماز پر بنا کرے اور اس دوران کلام نہ کرے)(۱)، اور اس لئے کہ منقول ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہ، حضرت عثمانؓ کے پیچھے نماز پڑھ رہے تھے کہ نکسیر جاری ہوگئی تو حضرت علی گئے اور انہوں نے وضو کیا اور اپنی نماز پر بنا کی(۲)۔

اور باجی نے قاضی ابو محمد سے نقل کیا ہے کہ صحابہ کا اس پر اجماع ہے کہ نکسیر نہ نماز کو باطل کرتی ہے اور نہ اس کے لئے مانع ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں: خون نجاست ہے لہذا علم اور قدرت کے باوجود اس کے ساتھ نماز صحیح نہیں ہوگی جیسا کہ دوسری نجاستوں کے ساتھ صحیح نہیں ہے، لہذا نماز کی حالت میں جس شخص کی نکسیر بہہ پڑے اور اس کو یہ گمان ہو کہ یہ مستحب وقت کے آخر تک بہتی رہے گی تو واجب ہے کہ جس حالت میں ہے اسی حالت میں اپنی نماز پر قائم رہے، نماز توڑ دینے میں کوئی فائدہ نہیں ہے، ہاں اگر اندیشہ ہو کہ مسجد کا فرش آلودہ ہوجائے گا خواہ معمولی اندیشہ ہو اور خواہ آلودگی ایک قطرہ سے ہو تو مسجد کو نجاست سے بچانے کے لئے نماز توڑ دے، اور اگر مستحب وقت کے آخر تک باقی رہنے کا گمان نہ ہو بلکہ بند ہوجانے کی امید ہو یا اس میں شک ہو تو اس کی تین صورتیں ہیں، خون بہہ رہا ہے یا ٹپک رہا ہے یا رس رہا ہے۔

اگر بہہ رہا ہے یا ٹپک رہا ہے اور اس نے آلودہ نہیں کیا ہے اور نہ اس کو ملنا ممکن ہے تو اس کو اختیار ہے چاہے تو بنا کرے اور چاہے تو نماز توڑ دے، ابن قاسم نے توڑ دینے کو اختیار کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ اولی ہے اور یہی قیاس کا تقاضا ہے، زروق کہتے ہیں: جو شخص مسئلہ کو اچھی طرح نہیں جانتا اس کے لئے نماز توڑ دینا زیادہ مناسب ہے، اور جمہور مالکیہ نے بنا کرنے کو اختیار کیا ہے، کیونکہ اہل مدینہ کا اسی پر عمل ہے، ایک قول یہ ہے کہ: دونوں یکساں ہیں، اور ابن حبیب نے ایسا کلام ذکر کیا ہے جس سے بنا کا واجب ہونا سمجھ میں آتا ہے۔

اگر خون رستا ہو بہتا اور ٹپکتا نہ ہو بلکہ ناک کے دونوں نتھنوں کو آلودہ کردے تو نماز کو جاری رکھنا ضروری ہے اور ممکن ہو اور خون زیادہ نہ ہو تو اس کو مل دینا ضروری ہے، اور اگر کثرت کی وجہ سے ایسا کرنا ممکن نہ ہو تو نماز کو منقطع کرنے اور اس پر بنا کرنے کے درمیان اختیار ہوگا، جیسا کہ بہنے والے اور ٹپکنے والے خون کا حکم ہے۔

۶ - بنا کے ارادے سے خون دھونے کے لئے نکلنے والا اس طرح نکلے گا کہ اپنی ناک کو اوپر سے یعنی بانسے سے تھامے ہوئے ہوگا، ناک کے بانسہ کے نیچے سے نہیں تھامے گا، تاکہ ناک کے دونوں نتھنوں میں خون باقی نہ رہے، پھر جب خون دھولے گا تو جتنی نماز ادا کر چکا ہے اس پر بنا کرے گا بشرطیکہ چھ چیزیں پائی جائیں۔

۱ - یہ کہ ایک درہم سے زیادہ حصہ خون سے آلودہ نہ ہوا ہو، اگر ایک درہم سے زیادہ حصہ آلودہ ہوجائے تو واجب ہے کہ نماز کو توڑ دے اور خون کو دھونے کے بعد از سر نو نماز پڑھے۔

۲ - یہ کہ خون کو دھونے کے لئے حتی الامکان قریب ترین جگہ سے آگے نہ بڑھے اگر امکان کے باوجود قریب ترین جگہ کو چھوڑ کر بعید ترین جگہ تک چلا جائے تو نماز باطل ہوجائے گی۔

۳ - یہ کہ وہ جگہ جہاں خون دھوئے فی نفسہ قریب ہو، اگر بعید ہے تو

---

(۱) حدیث: "من أصابه قيء......" کی تخریج فقرہ نمبر ۲ میں گذر چکی ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/۲۲۰، الدسوقی ۱/۲۰۷، المنتقی شرح المؤطا ۱/۸۳، الحطاب ۱/۴۸۴۔

نماز باطل ہوجائے گی۔

۴- یہ کہ بلا عذر قبلہ کی طرف پیٹھ نہ کرے، اگر بلا عذر اس کی طرف پیٹھ کرے گا تو نماز باطل ہوجائے گی، مشہور مذہب یہی ہے، اور لخمی کہتے ہیں کہ: اگر نکسیر والا پانی ڈھونڈنے کے لئے قبلہ کی طرف پیٹھ کردے تو اس کی نماز باطل نہیں ہوگی، قاضی عبدالوہاب، ابن العربی اور ایک جماعت نے کہا کہ: وہ جس طرح ممکن ہوجاسکتا ہے [۱]۔

۵- یہ کہ جاتے ہوئے نجاست پر سے نہ گذرے اور بظاہر یہاں نجاست سے مطلق نجاست مراد ہے، ورنہ نماز باطل ہوجائے گی، خواہ نجاست تر ہو یا خشک اور خواہ چوپایوں کا گوبر اور ان کا پیشاب ہو یا اس کے علاوہ ہو، اور خواہ دانستہ اس کو روندا ہو یا نادانستہ۔

۶- یہ کہ دھونے کے لئے جاتے ہوئے بات نہ کرے، اگر دانستہ یا نادانستہ بات کرے گا تو نماز باطل ہوجائے گی [۲]۔

۷- پھر نکسیر والا یا تو منفرد ہوگا یا مقتدی یا امام۔

اگر منفرد ہو تو حنفیہ کے نزدیک اور امام مالک کے ایک قول کے مطابق اس کے لئے بنا کرنا جائز ہے، اور یہی قول محمد بن مسلمہ کا ہے، اس لئے کہ جو چیزیں بنا سے مانع ہیں اور جو چیزیں مانع نہیں ہیں ان میں منفرد اور غیر منفرد کا فرق نہیں ہے (مقتدی کے لئے مالکیہ کے نزدیک بالاتفاق بنا جائز ہے) اور اس لئے بھی کہ وہ نماز کا کچھ حصہ بجالایا ہے لہذا اپنی طرف سے کسی کوتاہی کے بغیر اس کو باطل نہیں کرے گا، اور اس لئے بھی کہ اتنی مقدار نماز ادا کر کے وہ اول وقت کی فضیلت حاصل کرچکا ہے، لہذا جماعت کی فضیلت کی طرح اس کو فوت نہیں کرے گا۔

امام مالک کا دوسرا قول یہ ہے کہ: نکسیر والے کے لئے بنا کرنا درست نہیں ہے، یہی ان کا مشہور مذہب ہے [۱]۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر وہ منفرد ہو اور وہ جا کر وضو کرے تو اس کو اختیار ہے چاہے تو اس جگہ اپنی نماز مکمل کرے جہاں شروع کی تھی، اس لئے کہ اگر وضو کی جگہ پر نماز مکمل کرے گا تو اس کی نماز چلنے سے محفوظ رہے گی البتہ ایک نماز کو دو جگہ ادا کرنا لازم آئے گا، اور اگر پہلی جگہ پر واپس آکر ادا کرے گا تو پوری نماز ایک ہی جگہ پر ادا ہوگی لیکن زیادہ چلنا پایا جائے گا، پس دونوں صورتیں یکساں ہیں لہذا اس کو اختیار حاصل ہوگا۔

بعض حنفیہ کا قول ہے کہ اس کو اختیار نہیں ہے، وہ وہیں نماز پڑھے گا جہاں اس نے وضو کیا ہے، اور اگر وہ مسجد میں آجائے گا تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی، اس لئے کہ وہ بے ضرورت زیادہ چلا ہے، اکثر حنفیہ کہتے ہیں کہ اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس کے پانی تک جانے اور نماز کی جگہ پر واپس آنے کو شریعت نے کالعدم قرار دیا ہے۔

اگر نکسیر والا شخص مقتدی ہو اور وہ جا کر وضو کرے تو اگر امام نماز سے فارغ نہیں ہوا ہو تو اس پر لازم ہے کہ وہ واپس آئے اس لئے کہ وہ ابھی مقتدی کے حکم میں ہے، اور اگر وہ نہ لوٹائے اور اپنی باقی نماز دوسری جگہ مکمل کرلے تو یہ اس کے لئے کافی نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ یہ نماز اگر اپنے امام کی اقتداء میں پڑھے گا تو اس لئے صحیح نہیں ہوگی کہ اقتداء کی شرط یعنی جگہ کا متحد ہونا موجود نہیں ہے، ہاں اگر وہ جگہ مسجد سے اتنی قریب ہو کہ اقتداء صحیح ہوجائے تو نماز ہوجائے گی، اور اگر اپنے حجرہ میں تنہا نماز پڑھے گا تو نماز فاسد ہوگی، اس لئے کہ جب اقتداء واجب ہو تو تنہا نماز پڑھنے سے نماز فاسد ہوجاتی ہے، کیونکہ دونوں نمازوں کے درمیان تضاد ہے، کہ اس شخص نے اس نماز کو چھوڑ

(۱) المنتقی ۱/ ۸۳۔

(۲) الشرح الصغیر ۱/ ۲۷۰، ۲۷۶، الحطاب ۱/ ۸۷ ۴، ۴۸۲۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۲۲۳، المنتقی ۱/ ۸۳، الحطاب ۱/ ۴۸۴۔

دیا ہے جو اس پر واجب تھی یعنی مقتدی ہوکر نماز پڑھنا، اور جو نماز اس نے ادا کی ہے یعنی نماز منفرد اس کے لئے ابتداءً تحریمہ نہیں پایا گیا جب کہ تحریمہ نماز کا جز ہے، اس لئے کہ جس نماز میں یہ تھا اس سے منتقل ہوکر اس نماز کی طرف آ گیا تو وہ باطل ہوجائے گی، اور جس نماز میں اب آیا ہے وہ نماز کا بعض حصہ ہے، لہذا اتنی مقدار کے ادا کرنے سے پوری نماز سے عہدہ برآ نہیں ہوگا (۱)۔

اور مالکیہ اس پر متفق ہیں کہ نکسیر بہنے کی صورت میں مقتدی بنا کرسکتا ہے، مگر امام مالک کے نزدیک افضل یہ ہے کہ مقتدی ایسی صورت میں کلام وغیرہ کے ذریعہ نماز توڑ دے پھر خون کو دھوئے اور از سر نو نماز پڑھے، تاکہ نماز مختلف فیہ صورت سے نکل کر متفق علیہ صورت میں ادا ہوجائے (۲)، اور نکسیر والا جب لوٹ کر آئے تو مناسب یہ ہے کہ وضو کے دوران جو حصہ نماز کا چھوٹ گیا ہے پہلے اس کی قضا کرے، یہ حنفیہ اور مالکیہ میں سے سحنون کے نزدیک ہے، اس لئے کہ وہ لاحق ہے تو گویا امام کے پیچھے ہے، لہذا بغیر قراءت کے امام کے قیام اور اس کے رکوع وسجود کے بقدر کھڑا رہے گا اور اگر اس میں کمی بیشی ہوجائے تو مضائقہ نہیں ہے (۳)۔

اپنے مختار مذہب میں مالکیہ اس صورت میں جب کہ نکسیر والے کے لئے قضا اور بنا جمع ہوجائے یہ کہتے ہیں کہ بناء کو قضاء پر مقدم کرے اس لئے کہ امام کے ساتھ شریک ہونے کے بعد جو کچھ امام کرے گا اس کو مکمل کرنے کے بعد ہی قضاء کا وقت آئے گا (۴)، اور یہ جمہور حنفیہ کے نزدیک بھی جائز ہے، چنانچہ کاسانی نے کہا ہے:

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۲۲۳۔

(۲) مواہب الجلیل ۱/ ۴۸۴، المنتقی ۱/ ۸۳۔

(۳) بدائع الصنائع ۱/ ۲۲۳، الشرح الصغیر ۱/ ۲۸۱۔

(۴) الشرح الصغیر ۱/ ۲۸۰، ۲۸۱۔

اگر وہ پہلے امام کی اتباع کرے پھر امام کے سلام پھیرنے کے بعد ماسبق کی قضا کرے تو ہمارے تینوں علماء کے نزدیک جائز ہے، اس میں امام زفر کا اختلاف ہے، بنیاد یہ ہے کہ ایک نماز کے افعال میں ترتیب ہمارے نزدیک شرط نہیں ہے اور ان کے نزدیک شرط ہے (۱)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''قضاء الفوائت''۔

۸- اگر نکسیر والا شخص امام ہو تو اس کو یہ حکم ہے کہ وہ خلیفہ بنائے، پھر وضو کرے یا (بقول مالکیہ) صرف خون کو دھوئے اور اپنی نماز اسی طرح پوری کرے جو مقتدی کے بارے میں مذکور ہوا، اس لئے کہ خلیفہ بنانے کی وجہ سے امامت دوسرے کی جانب منتقل ہوگئی اور یہ ایک مقتدی کی حیثیت میں آ گیا (۲)۔ دیکھئے: ''استخلاف''۔

روزہ پر نکسیر کا اثر:

۹- حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ جس کو نکسیر جاری ہوجائے اور وہ اپنی ناک بند کرلے اور خون منہ کے راستہ سے نکل جائے اور حلق کی طرف نہ لوٹے تو اس پر کچھ لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ ناک سے منہ تک پیٹ میں پہنچے بغیر راستہ ہے تو جب تک پیٹ میں کوئی چیز نہیں پہنچے گی کچھ لازم نہیں آئے گا، ہاں جس کی نکسیر کا خون حلق میں پہنچ جائے گا اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا۔

شافعیہ اور حنابلہ کی عبارتوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو چیز روزہ دار کے پیٹ میں بلاقصد پہنچ جائے وہ روزے کو نہیں توڑتی (۳)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''صوم''۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۲۲۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۲۲۴، الحطاب ۱/ ۴۸۴۔

(۳) فتح القدیر ۱/ ۲۵۸، شائع کردہ دار إحیاء التراث العربی، الحطاب ۲/ ۴۲۵، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۵۶، ۳۵۹، کشاف القناع ۱/ ۳۲۲۔

رعی

تعریف:

۱- رَعْی: رَعَی الکلاء ونحوہ یَرعٰی رَعْیًا کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "الماشیة رَعَتِ الکَلَاءَ" یعنی جو پائے نے گھاس چرلیا، "الراعی یرعی الماشیة" یعنی چرواہا چوپائے کی رکھوالی کر رہا ہے۔ اس کی جمع رعاۃ ہے جیسے قاضی کی جمع قضاۃ، اور رعاء ہے جیسے جائع کی جمع جیاع ہے اور رعیان ہے جیسے شاب کی جمع شبان ہے[1]۔

رعی کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

شرعی حکم:

۲- رعی میں اصل اباحت ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "المسلمون شرکاء فی ثلاث: فی الکلاء[2] والماء والنار"،[3] (مسلمان تین چیزوں میں ایک دوسرے کے شریک ہیں، چارے میں، پانی میں اور آگ میں) چارہ اور گھاس افتادہ زمینوں میں اگتی ہیں جسے لوگ چراتے ہیں، کسی کو یہ حق نہیں ہے کہ دوسرے کو محروم کر کے اپنے لئے اس کو خاص کرلے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) الکلاء، خودرو گھاس کو کہتے ہیں۔

(۳) حدیث: "المسلمون شرکاء في ثلاث" کی روایت ابوداؤد (۳/۷۵۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے ایک مہاجر صحابی سے کی ہے۔

اہل جاہلیت میں سے کوئی شخص جب چاہتا زمین کے حصہ کو اپنے مویشی کے لئے خاص کرلیتا جس میں ان کو چراتا اور لوگوں کو وہاں سے بھگا دیتا تھا، نبی ﷺ نے اس کو باطل قرار دیا، اور ایسی چراگاہوں میں تمام لوگوں کو شریک ٹھہرایا کہ وہ باری باری اس سے مستفید ہوں۔

رعی کے کچھ دوسرے احکام بھی ہیں، جن کی تفصیل درج ذیل ہے:

کسی گاؤں والوں کا دوسروں کے مویشیوں کو چرنے سے روکنا:

۳- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ کسی گاؤں والوں کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ گاؤں کی چراگاہ میں دوسروں کو اپنے مویشی چرانے سے منع کریں۔

مالکیہ کہتے ہیں: اگر کوئی جماعت کوئی شہر آباد کرے تو اس کی حریم ان ہی کے لئے خاص ہوگی، حریم سے مراد: وہ علاقہ ہے جہاں سے حسب معمول لکڑیاں لانا، مویشیوں کو چرانا، دن ہی دن میں صبح وشام آنا جانا اور دیگر مصالح ومنافع کا حاصل کرنا بسہولت ہوسکتا ہو، اور لوگ وہاں سے اس طرح کے منافع حاصل کرنے کے عادی ہوں، اس طرح کی حریم ان ہی لوگوں کے لئے خاص ہوگی اور مالکیہ کے نزدیک اس گاؤں والوں کو حق ہوگا کہ دوسروں کو منع کردیں، لیکن خود گاؤں والے ایک دوسرے کو منع نہیں کرسکتے کیونکہ وہ سب کے لئے مباح ہے[1]۔

حرم کی گھاس کو چرانا:

۴- مالکیہ، شافعیہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کے نزدیک حرم کی

(۱) بدائع الصنائع ۸/۳۸۴۸ طبع الإمام، الشرح الصغیر ۴/۱۸۸، نہایۃ المحتاج ۵/۳۳۱، الموسوعہ ۱۷/۲۱۹، اصطلاح "حریم" فقرہ/ ۱۲۔

گھاس کو چرانا جائز ہے، اور ایک روایت حنابلہ سے بھی یہی ہے، اس لئے کہ ہدی کے جانور حرم میں کثرت سے آتے تھے لیکن یہ کہیں نہیں آیا کہ ان کے منہ باندھ دیئے جاتے تھے، اور اس لئے بھی کہ لوگوں کو اس کی ضرورت ہے لہذا یہ اذخر کے مشابہ ہوگئی۔

امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے اور ایک روایت حنابلہ سے بھی یہی ہے، اس لئے کہ جب حرم کی گھاس کو نقصان پہنچانے سے منع کیا گیا ہے تو اس میں دونوں باتیں یکساں ہیں خود نقصان پہنچائے یا مویشی کو اس پر چھوڑ کر نقصان پہنچائے، کیونکہ مویشی کا عمل اس کے مالک کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، جیسا کہ شکار میں ہے کہ جب اس پر شکار کو نقصان پہنچانا حرام ہے تو اب دونوں صورتیں یکساں ہیں خود شکار کرے یا اس کے اوپر کتے کو چھوڑے [1]۔

حرم کی گھاس کو نقصان پہنچانا حرام ہے اس پر فقہاء نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس کو حضرت ابن عباس نے نبی ﷺ سے روایت کیا ہے: "**إن الله حرم مكة، فلم تحل لأحد قبلي ولاتحل لأحد بعدي، وإنما أحلت لي ساعة من نهار، لا يختلى خلاها، ولا يعضد شجرها، ولا ينفر صيدها، ولا تلتقط لقطتها إلا لمعرف**" [2] (آپ ﷺ نے فرمایا: بیشک اللہ تعالی نے مکہ کو حرام کیا ہے، چنانچہ مجھ سے پہلے وہ کسی کے لئے حلال نہیں ہوا اور نہ میرے بعد کسی کے لئے حلال ہوگا، اور میرے لئے بھی ایک دن میں صرف تھوڑی دیر کے لئے حلال کیا گیا، اس کی گھاس نہیں اکھاڑی جائے گی، نہ اس کے درخت کاٹے جائیں گے، نہ اس کے شکار کو بدکایا جائے گا، اور نہ اس کی پڑی ہوئی چیز اٹھائی جائے گی، مگر تشہیر کرنے والے کے لئے اجازت ہے کہ اٹھالے)۔

چراگاہ میں چرانے کا معاوضہ لینا:

۵- کسی حاکم کے لئے جائز نہیں ہے کہ افتادہ یا سرکاری چراگاہوں میں چرانے کا مویشی والوں سے کچھ بھی معاوضہ لے، کیونکہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "**المسلمون شركاء في ثلاث: الكلأ و الماء و النار**" [1] (تمام مسلمان تین چیزوں میں برابر کے شریک ہیں، چارہ، پانی اور آگ) نیز نبی ﷺ کا فرمان ہے: "**لا حمى إلا لله و لرسوله**" [2] (محفوظ چراگاہ صرف اللہ اور اس کے رسول کے لئے ہے)، حدیث کا مقصد یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی ذات کے لئے چراگاہ کو مخصوص نہیں کرسکتا سوائے رسول اللہ ﷺ کے، کیونکہ یہ رسول اللہ ﷺ کی خصوصیات میں سے ہے، اگرچہ ایسا نہیں ہوا، اور اگر ہوتا تو چونکہ رسول اللہ ﷺ کی مصلحت عام مسلمانوں کی مصلحت ہے اس لئے خاص ہوتے ہوئے بھی گویا عام ہوتی، یا حدیث کے معنی یہ ہیں کہ کوئی چراگاہ نہ ہوگی سوائے اس چراگاہ کے جو اللہ اور اس کے رسول کی چراگاہ کی طرح ہو کہ اس میں نہ کوئی معاوضہ لیا جائے اور نہ کوئی دوسرا اس طرح کا کام کیا جائے، کیونکہ امام المسلمین کے لئے اس شخص سے معاوضہ لینا حرام ہے جو اس میں چرائے جیسا کہ افتادہ زمین میں کوئی معاوضہ نہیں ہے [3]۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۲۱۰، ۲۱۱، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۹۸، مغنی المحتاج ۱/ ۵۲۷، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۳۴۹، ۳۵۲، ۳۵۳، الموسوعہ ۱۷/ ۱۹۲، اصطلاح "حرم" فقرہ/ ۱۱۔

(۲) حدیث: "إن الله حرم مكة......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۴۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "المسلمون شركاء في ثلاث......" کی تخریج فقرہ/ ۲ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "لا حمى إلا لله و رسوله" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۴۴ طبع السلفیہ) نے صعب بن جثامہ سے کی ہے۔

(۳) الأحکام السلطانیہ للماوردی ۱۸۷، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی ۲۲۴، مطالب

چرواہے سے ضمان لینا:

۶-اجرت لے کر چرانے والے پر ان جانوروں کے سلسلے میں کوئی ضمان نہیں جو تلف ہوجائیں بشرطیکہ اس نے کوئی زیادتی یا ان کی حفاظت میں کوئی کوتاہی نہ کی ہو، اس لئے کہ وہ ان کی حفاظت کے سلسلے میں امین ہے لہذا بغیر زیادتی کے ضامن نہ ہوگا جیسا کہ وہ شخص جس کے پاس امانت رکھی جائے، اور اس لئے بھی کہ وہ جانور ایسی شئ ہیں جن پر عقد اجارہ کے تحت قبضہ کیا گیا ہے لہذا بغیر زیادتی کے ضمان نہیں آئے گا جیسا کہ کرایہ پر لی جانے والی دوسری چیزیں، البتہ جو جانور چرواہے کی زیادتی سے ہلاک ہوجائے اس کا ضامن وہ ہوگا اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، اگر مالک مویشی اور چرواہے کے درمیان زیادتی کے ہونے نہ ہونے میں اختلاف ہوتو چرواہے کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ وہ امین ہے، اور اگر چرواہے سے ایسا عمل سرزد ہو، جس کے تعدی ہونے میں دونوں کا اختلاف ہوتو ماہرین کی طرف رجوع کریں گے، اگر کسی بکری وغیرہ کے بارے میں چرواہے کو مثلاً موت کا اندیشہ ہو، اور اس کو غالب گمان ہو کہ اگر اس کو ذبح نہیں کرے گا تو مرجائے گی پھر وہ ذبح کردے تو استحسانا ضامن نہیں ہوگا، اور اگر اس میں دونوں کا اختلاف واقع ہوتو چرواہے کا قول معتبر ہوگا[1]۔

چرواہے کا اجارہ:

۷-چرواہا اجیر مشترک ہوگا یا اجیر خاص، ان میں سے ہر ایک پر اجارہ کے احکام جاری ہوں گے، ملاحظہ ہو اصطلاح ''اجارہ'' (فقرہ/۱۵۰، ج۱ ص۴۰۰)۔

= أولی النہی ۲۰۱/۴، نہایۃ المحتاج ۳۳۸/۵، ۳۳۹، القلیوبی وعمیرۃ ۹۳/۳، مواہب الجلیل ۶/۶، ۷۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲۲۶/۵، المدونہ ۲۴۱/۴، المغنی لابن قدامہ ۱۲۶/۶، ۱۲۷۔

چرواہے کا ان بکریوں کا دودھ پینا جن کو وہ چراتا ہے:

۸-جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ) کا مذہب ہے کہ مالک کی اجازت یا اس کی رضامندی کے علم کے بغیر جانور کا دودھ پینا جائز نہیں ہے، یا اگر کوئی آدمی مضطر ہوتو اس وقت اس کے لئے بقدر ضرورت جائز ہے۔

ان کی دلیل نبی علیہ السلام کی یہ حدیث ہے: **"لا يحلبن أحد ماشية امرىء بغير إذنه أيحب أحدكم أن تؤتى مشربته فتكسر خزانته فينتقل طعامه، فإنما تخزن لهم ضروع ماشيتهم أطعماتهم، فلا يحلبن أحد ماشية أحد إلا بإذنه"**[1] (کوئی شخص کسی کے جانور کو بلا اجازت ہرگز نہ دوہے، کیا تم میں سے کوئی یہ پسند کرے گا کہ اس کی کوٹھری میں کوئی گھسے اور اس کی الماری کو توڑ کر اس کا کھانا نکال لے، چوپائے اپنے تھنوں میں لوگوں کی خوراک محفوظ رکھتے ہیں لہذا کوئی کسی کے جانور کو بلا اجازت ہرگز نہ دوہے)۔

ابن عبد البر کہتے ہیں: (حدیث میں اس سے منع کیا گیا ہے کہ کوئی مسلمان کسی مسلمان کے مال میں سے کچھ بھی بلا اجازت لے لے، اور خاص کر دودھ کا تذکرہ اس لئے کیا گیا کہ اس میں لوگ تساہل سے کام لیتے ہیں، لہذا اس کے ذریعہ اس چیز پر متنبہ کیا گیا جو اس سے بڑھ کر ہے اور اسی کو جمہور نے اختیار کیا ہے، خواہ خاص اجازت سے ہو، بہت سے سلف نے اس سے اس صورت کو مستثنی قرار دیا ہے جب کہ جانور کے مالک سے خاص یا عام اجازت تو نہ حاصل ہوئی ہو، لیکن یہ معلوم ہو کہ اس کو وہ گوارا ہوگا)۔

(۱) حدیث: "لا يحلبن احد ماشية امرئ بغير اذنه" کی روایت بخاری (الفتح ۸۸/۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۳۵۲/۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

حنابلہ کا مذہب خورد ونوش کے سلسلے میں مطلقا جواز کا ہے، خواہ خوش دلی کا علم ہو یا نہ ہو، اس سلسلے میں ان کی دلیل وہ حدیث ہے جس کو حضرت سمرہ بن جندب سے ابوداؤد نے مرفوعاً روایت کیا ہے: **"إذا أتى أحدكم على ماشية فإن كان فيها صاحبها فليستأذنه فإن أذن له فليحتلب و ليشرب، فإن لم يكن فيها فليصوت ثلاثا، فإن أجابه فليستأذنه، وإلا فليحتلب و ليشرب ولايحمل"** [1] (اگر تم میں سے کوئی کسی جانور کے پاس پہنچے تو اگر جانور کا مالک موجود ہو تو اس سے اجازت طلب کرے، اگر وہ اجازت دیدے تو اس کو دوہ کر پی لے، اور اگر موجود نہ ہو تو تین مرتبہ آواز دے اگر پکار پر آجائے تو اس سے اجازت لے لے ورنہ دوہے اور پی لے، اور لے کر نہ جائے)۔

اسی طرح وہ حدیث جس کو حضرت ابو سعید خدریؓ نے نبی علیہ السلام سے روایت کیا ہے کہ آپ علیہ السلام نے فرمایا: **"إذا أتيت على راع فناده ثلاث مرار، فإن أجابك، وإلا فاشرب في غير أن تفسد"** [2] (جب تم کسی چرواہے کے پاس پہنچو تو اس کو تین مرتبہ پکارو، اگر وہ تم کو جواب دے تو فبہا ورنہ تم نقصان پہنچائے بغیر پی لو)۔

ابن حجر کہتے ہیں کہ بعض نے مذکورہ دونوں مختلف حدیثوں کے درمیان مختلف طریقوں سے تطبیق دی ہے، ان میں سے ایک وجہ تطبیق یہ ہے کہ جب مالک کی خوش دلی کا علم ہو اجازت کو اس صورت پر محمول کیا جائے گا، اور ممانعت کو اس صورت پر جب کہ اس کا علم نہ ہو، دوسری وجہ تطبیق یہ ہے کہ جواز کا تعلق صرف مسافر سے ہے، یا مضطر سے ہے، یا قحط کی حالت سے ہے، یہ تینوں صورتیں قریب قریب ہیں [1]۔

---

(۱) حدیث: **"إذا أتى أحدكم على ماشية فإن كان صاحبها فيها......"** کی روایت ابوداؤد (۸۹/۳، تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۵۸۱/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے اور ترمذی نے اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: **"إذا أتيت على راع فناده ثلاث مرار......"** کی روایت ابن ماجہ (۷۷۱/۲ طبع الحلبی) اور بیہقی (۲۵۹/۹، ۲۶۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، بیہقی نے اس کو معلول قرار دیا ہے، لیکن سمرہ بن جندب کی مذکورہ حدیث اس کے لئے شاہد ہے۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۸۶/۵، المدونہ ۴۳۶/۴، فتح الباری ۸۸/۵، ۸۹، عمدۃ القاری ۲۷۸/۱۲، ۲۷۹۔

رغائب

تعریف:

۱-"رغائب "، رغیبۃ کی جمع ہے، لغت میں اس کا معنی بے شمار عطیہ ہے، یا وہ عمل خیر ہے جس پر آمادہ کیا گیا ہو(۱)۔

رغیبۃ اصطلاح کے اعتبار سے مالکیہ کے نزدیک دسوقی کے قول کے مطابق وہ امر ہے: جس کو شارع نے تنہا کرنا پسند کیا ہو اور مجمع میں اس کو نہ کیا ہو، شیخ علیش کہتے ہیں کہ رغیبہ غلبہ استعمال کی وجہ سے فجر کی دو رکعت سنتوں کے لئے علم کی طرح ہوگئی ہے۔

نیز انھوں نے یہ بھی کہا ہے کہ رغیبہ: وہ عمل ہے جس پر رسول اللہ ﷺ نے نفل کی حیثیت سے مداومت کی ہو یا یہ کہہ کر ترغیب دی ہو کہ جو ایسا کرے گا اس کے لئے یہ اجر ہے، حطاب کہتے ہیں: اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مندوبات کی اعلی قسم کا نام سنت ہے، اور ابن رشد نے دوسری قسم کو رغائب کہا ہے اور مازری نے اس کا نام فضائل رکھا ہے، اور علماء نے مندوبات کی تیسری قسم کا نام نوافل رکھا ہے(۲)۔

رغائب فقہاء کے نزدیک ایک نماز ہے جو شروع رجب یا نصف شعبان میں خاص طریقہ سے ادا کی جاتی ہے۔

(۱) لسان العرب، الاضداد للجاحظ مادہ: "رغب"۔

(۲) الحطاب ۱/ ۳۹، الدسوقی ۱/ ۳۱۸، الموسوعہ ۸/ ۲۱۳ اصطلاح "بدعۃ" فقرہ ۲۳۔

اجمالی حکم:

۲-حنفیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ رجب کے پہلے جمعہ میں یا نصف شعبان کی شب میں مخصوص کیفیت کے ساتھ یا رکعات کی مخصوص تعداد کے ساتھ نماز رغائب پڑھنا بدعت منکرہ ہے(۱)۔

نووی کہتے ہیں: یہ دونوں نمازیں بدعت مذمومہ منکرہ قبیحہ ہیں، اور اس بات سے دھوکہ نہ کھانا چاہئے کہ ان کا ذکر "قوت القلوب، اور "احیاء العلوم" جیسی کتابوں میں ہے، اور کسی کے لئے یہ گنجائش نہیں ہے کہ ان کے جواز پر اس حدیث سے استدلال کرے جو نبی علیہ الصلوۃ والسلام سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "الصلاۃ خیر موضوع"(۲) (نماز سب سے بہتر کام ہے)۔

اس لئے کہ یہ اس نماز کے ساتھ خاص ہے جو کسی حیثیت سے شریعت کے خلاف نہ ہو(۳)۔

حنفیہ میں سے ابراہیم حلبی نے کہا: کہ ائمہ نے اس پر موضوع ہونے کا حکم لگایا ہے، "العلم المشہور" میں کہتے ہیں: کہ نصف شعبان کی شب والی حدیث موضوع ہے(۴)۔

ابوحاتم محمد بن حبان نے کہا: کہ محمد بن مہاجر رسول اللہ ﷺ

(۱) القلیوبی وعمیرۃ ۱/ ۲۱۶، غنیۃ المتملی فی شرح منیۃ المصلی حلبی کبیر ص ۴۳۳۔

(۲) حدیث: "الصلاۃ خیر موضوع" کی روایت امام احمد (۵/ ۱۷۸ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابو ذر سے کی ہے اور ہیثمی نے المجمع (۱/ ۱۶۰ طبع القدسی) میں ذکر کیا ہے اور انہوں نے کہا ہے کہ: اس میں مسعودی ہیں جو ثقہ ہیں اور آخر میں ان کو اختلاط ہوگیا تھا۔

(۳) المجموع للنووی ۴/ ۲۵۶۔

(۴) حلبی کبیر ص ۴۳۴ للشیخ ابراہیم الحلبی طبع دار سعادت، عارف افندی مطبع سندہ اولمنشدر ۱۳۲۵ھ، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۶۱، ۴۶۷، القلیوبی وعمیرۃ ۱/ ۲۱۶، الفروع ۱/ ۵۶۹، ۵۷۰، الاعتصام للشاطبی ۱/ ۲۳۲، إبکار البدع والحوادث ص ۶۳، ۶۷۔

کی طرف نسبت کر کے حدیثیں وضع کرتا تھا، اور حدیث انس موضوع ہے، اس لئے کہ اس میں ابراہیم بن اسحاق ہیں ان کے بارے میں ابوحاتم کا بیان ہے کہ: وہ روایات میں الٹ پھیر کر کے حدیث بیان کرتے تھے، اور اس میں وہب بن وہب القاضی آیا ہے جو اکذب الناس ہے، جیسا کہ ''العلم المشهور'' میں مذکور ہے، ابوالفرج بن جوزی نے کہا: صلاۃ الرغائب کی حدیث موضوع ہے اور رسول اللہ ﷺ کی طرف اس کی نسبت افتراء ہے [۱]۔

ابن جوزی کہتے ہیں کہ: علماء نے ان دونوں نمازوں کے بدعت اور مکروہ ہونے کی چند وجوہ ذکر کی ہیں، ان میں سے ایک وجہ یہ ہے کہ: صحابہ اور تابعین اور ان کے بعد ائمہ مجتہدین سے یہ دونوں نمازیں منقول نہیں ہیں، اگر یہ نمازیں مشروع ہوتیں تو سلف سے فوت نہ ہوتیں، یہ چوتھی صدی کے بعد وجود میں آئی ہیں، طرطوشی کہتے ہیں کہ مجھ سے مقدسی نے بیان کیا کہ بیت المقدس میں رجب میں کبھی نہ صلاۃ الرغائب ہوئی اور نہ پندرہویں شعبان کی شب والی نماز ہوئی، پھر ۴۴۸ھ میں ابن الحی نام کا ایک شخص نابلس سے آیا وہ تلاوت اچھی کرتا تھا، پندرہویں شعبان کی شب میں اس نے مسجد اقصی میں نفل پڑھنا شروع کیا، ایک شخص نے اس کے پیچھے نیت باندھ لی، پھر تیسرا آیا اس کے بعد چوتھا آیا اور ختم ہونے تک ایک بڑی جماعت ہوگئی: پھر وہی شخص اگلے سال آیا اب تو اس کے ساتھ ایک خلق کثیر اکٹھی ہوگئی، اور یہ نماز مسجد اقصی میں، لوگوں کی کوٹھریوں اور گھروں میں پھیل گئی، پھر آج تک ایک سنت کی طرح جاری ہے، دیکھئے: ''بدعۃ'' (فقرہ/ ۲۳)، نیز تفصیل کے لئے دیکھے: اصطلاح ''صلوۃ الرغائب''۔

---

(۱) الموضوعات لابن الجوزی ۲/ ۱۲۴، ۱۲۶ شائع کردہ السّلفیہ۔

رغیبہ بمعنی سنت فجر:

۳- رغیبہ مالکیہ کی اصطلاح میں نماز فجر کی سنتوں کو کہتے ہیں اس کا درجہ ان کے نزدیک مندوبات سے زیادہ اور سنن سے کم ہے، مندوبات کی مثال مالکیہ کے نزدیک وہ روزمرہ کے نوافل ہیں، جو فرائض کے ساتھ ان سے پہلے یا ان کے بعد ادا کی جاتی ہیں، اور سنن کی مثال ان کے نزدیک وتر، عید، کسوف اور استسقاء کی نمازیں ہیں۔

ابن رشد کے نزدیک فجر کی دو رکعتیں سنت ہیں، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے آفتاب طلوع ہونے کے بعد ان کی قضا کی ہے [۱]۔

حنفیہ کے نزدیک فجر کی دو سنتیں تمام سنتوں میں سب سے زیادہ قوی ہیں، اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ دونوں سنن رواتب میں سے ہیں [۲]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''صلوۃ الفجر''۔

---

(۱) حدیث: ''قضاء الرسول ﷺ لركعتى الفجر بعد طلوع الشمس'' کی روایت مسلم (۱/ ۴۷۱، ۴۷۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) الحطاب ۱/ ۳۴، ۳۹، الدسوقی ۱/ ۳۱۸، بدایۃ المجتہد ۱/ ۲۰۵، البدائع ۱/ ۲۸۵، القلیوبی وعمیرۃ ۱/ ۲۱۰، الفروع ۱/ ۵۴۴۔

رفادۃ

تعریف:

۱-رفد (راء کے کسرہ کے ساتھ) بخشش اور صلہ اور (راء کے فتحہ کے ساتھ) بڑا پیالہ اور (راء کے کسرہ کے ساتھ) بھی اس معنی میں آتا ہے، اور **رفد** ، **رفدہ یرفدہ** کا مصدر ہے جس کا معنی عطا کرنا ہے، اور **إرفاد** کا معنی اعانت کرنا اور عطا کرنا ہے اور **ارتفاد** کا معنی کمانا ہے اور **استرفاد** مدد طلب کرنا، اور **ترافد** ایک دوسرے کا تعاون کرنا ہے۔

''رفادہ'' وہ عطیات ہیں جن کو قریش جاہلیت کے زمانے میں دیا کرتے تھے، چنانچہ ہر شخص بقدر طاقت کچھ مال نکالتا تھا اور اس طرح ایام حج میں کثیر مال جمع کرتے، پھر اس سے حاجیوں کے لئے اونٹ، غلہ، اور نبیذ بنانے کے لئے کشمش خریدتے تھے۔ پھر ایام حج ختم ہونے تک برابر حجاج کو کھلاتے پلاتے تھے، اور رفادہ اور سقایہ یعنی کھلانے اور پلانے کا کام بنوہاشم کے ذمہ تھا، خانۂ کعبہ کی دربانی اور جھنڈا بنوعبد الدار کے ذمہ تھا، سب سے پہلے حاجیوں کو کھانا کھلانے کی سعادت جس نے حاصل کی وہ ہاشم بن عبد مناف ہیں، اور اس کا نام ہاشم اس لئے رکھا گیا کہ انہوں نے اپنی قوم کے لئے روٹی توڑ کر ثرید بنایا تھا(۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-سدانۃ:

۲-اس کا معنی خانہ کعبہ کی خدمت کرنا ہے۔ کہا جاتا ہے: ''**سدنت الکعبۃ، اسدنھا، سدنا**'' جب خانۂ کعبہ کی خدمت کی جائے، اس کا واحد **سادن** اور جمع **سدنۃ** ہے، اور **سدانۃ** (سین پر زیر کے ساتھ) خدمت ہے، اور **سد ن** ستر کے وزن پر ہے اور اسی کے معنی میں ہے(۱)۔

ب-حجابۃ:

۳-حجابۃ اسم ہے **حجب** کا، جو **حجب یحجب** کا مصدر ہے، پردہ کے لئے حجاب اسی سے ماخوذ ہے، کیونکہ وہ دیکھنے سے روک دیتا ہے، اور دربان کو حاجب کہا جاتا ہے اس لئے کہ وہ اندر آنے سے روک دیتا ہے(۲)، اور اسی سے **حجابۃ الکعبۃ** ماخوذ ہے، یعنی خانۂ کعبہ کی دربانی جو جاہلیت میں بنوعبد الدار کے لئے تھی۔

ج-سقایۃ:

۴-سقایہ وہ جگہ ہے جو لوگوں کو پانی پلانے کے لئے تیار کی جائے اور یہاں اس سے مراد وہ جگہ ہے جو موسم حج میں حاجیوں کو پانی پلانے کے لئے تیار کی جائے(۳)۔

---

(۱) الصحاح، القاموس، اللسان، المصباح مادہ: ''رفد''، الکلیات ۳۶۸/۲ طبع دمشق، امام احمد (۴۰۱/۶ طبع المیمنیہ) نے ابومحذورہ سے روایت کی ہے، وہ اپنے باپ یا دادا سے نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے

= اذان کی خدمت ہمارے لئے اور ہمارے حلیفوں کے لئے مقرر کی، اور پانی پلانے کی خدمت بنوہاشم کے لئے اور دربانی بنی عبد الدار کے لئے مقرر کی۔ اور ہیثمی نے اس کو ''المجمع'' (۲۸۵/۳ طبع القدسی) میں ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ: اس کی روایت امام احمد نے، اور طبرانی نے ''الاوسط'' اور ''الکبیر'' میں کی ہے اور اس میں ہذیل بن بلال اشعری ہیں جن کو امام احمد وغیرہ نے ثقہ کہا ہے اور نسائی وغیرہ نے انہیں ضعیف کہا ہے۔

(۱) المصباح مادہ: ''سدن''۔

(۲) المصباح مادہ: ''حجب''۔

(۳) المصباح مادہ: ''سقی''، روح المعانی ۶۶/۱۰ طبع الفکر۔

د-عمارۃ:

۵-عمارۃ اسم مصدر ہے، یہ "عمرت الدار عمرا" سے اسم مصدر ہے، یعنی میں نے گھر کو تعمیر کیا، اوراسی سے ہے: "عمارۃ المسجد الحرام"[1] (مسجد حرام کو بسانا)۔

شریعت میں رفادہ کا مقام:

۶-رفادہ، سقایہ، عمارہ اور حجابہ ان امور میں سے ہیں جن پر قریش دور جاہلیت میں فخر کیا کرتے تھے، اوران کو ان اعمال میں شمار کرتے تھے جن کی بدولت وہ دوسرے عربوں سے ممتاز تھے، گویا وہ خانۂ کعبہ کے پاسبان تھے، اس سے شروفساد کو دفع کرتے تھے، اور حج اور زیارت کے لئے جو لوگ آتے تھے ان کو کھلاتے پلاتے تھے، ان کو اس افتخار نے یہاں تک پہنچادیا تھا کہ انہوں نے ان اعمال کو ایمان باللہ، ایمان بالآخرت اور جہاد فی سبیل اللہ کے برابر ٹھہرایا، چنانچہ اللہ سبحانہ وتعالی نے ان پر اس بارے میں نکیر کی اور فرمایا: "أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَ عِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَجَاهَدَ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ لاَ يَسْتَوُوْنَ عِنْدَ اللّٰهِ وَاللّٰهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِيْنَ"[2] (کیا تم نے حاجیوں کے پانی پلانے اور مسجد حرام کے آبادرکھنے کو (برابر) قرار دے لیا ہے اس شخص (کے عمل) کے جو ایمان رکھتا ہے اللہ اور روز آخرت پر اور اس نے جہاد بھی اللہ کے راستے میں کیا، یہ لوگ برابر نہیں (ہوسکتے) اللہ کے نزدیک اور اللہ راہ نہیں دکھاتا ظالم لوگوں کو)۔

اجمالی حکم:

۷-رفادہ مشروع ہے کیونکہ اسلام نے اس کو برقرار رکھا ہے اور وہ ایک قسم کی نیکی ہے، اس لئے کہ اس میں حجاج کا اکرام ہے اور وہ اللہ کے مہمان ہیں، حجاج میں جو فقراء ہیں رفادہ ان کے حق میں صدقہ ہے اور جو غیر فقراء ہیں ان کے حق میں احسان ہے۔

(۱) المصباح مادہ: "عمر"، روح المعانی ۱۰/۶۶ طبع الفکر۔

(۲) سورۂ توبہ/۱۹۔

رفث

تعریف:

۱-رفث (رااور فاء کے فتحہ کے ساتھ) کا معنی لغت میں جماع اور اس حالت میں مرد وزن کے درمیان پیش آنے والے حالات یعنی بوس وکنار وغیرہ ہے، اور اس کا اطلاق بے حیائی کی باتوں پر بھی ہوتا ہے۔

بعض حضرات کا قول ہے کہ رفث بدزبانی اور فحش گوئی ہے، انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے: "**إذا كان يوم صوم أحدكم، فلا يرفث، ولا يصخب**"[1] (جب تم میں سے کسی کے روزہ کا دن ہوتو اسے نہ بے حیائی کی باتیں کرنی چاہئے اور نہ شور و غل مچانا چاہئے)۔

ابوعبیدہ کہتے ہیں: رفث بے فائدہ کلام ہے، بولا جاتا ہے: **رفث في كلامه يرفث** اور **أرفث** جب بری بات بولے، اس کے بعد اس کو بطور کنایہ جماع اور متعلقات جماع کے لئے استعمال کرلیا گیا، چنانچہ **الرفث باللسان** وطی اور اس سے تعلق رکھنے والی چیزوں کا ذکر کرنا ہے، اور **الرفث باليد** چھونا ہے اور **الرفث بالعين** آنکھ مارنا ہے اور **الرفث بالفرج** جماع کرنا ہے[2]۔

---

(۱) حدیث: "**إذا كان يوم صوم أحدكم، فلا يرفث، ولا يصخب**" کی روایت بخاری (الفتح ۴/۱۱۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۸۰۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) تاج العروس، تفسیر رازی، تفسیر ابن کثیر آیت: "فلا رفث ولا فسوق" کی تفسیر کے تحت۔

فقہاء کی اصطلاح میں رفث کے وہی معنی ہیں جو لغت میں ہیں، جیسا کہ ابوعبیدہ نے ذکر کیا ہے۔

شرعی حکم:

۲- رفث بمعنی جماع و متعلقات جماع، عبادات میں درج ذیل تفصیل کے مطابق ممنوع ہے:

روزے کی حالت میں جماع کرنا:

۳-اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کہ جو شخص رمضان کے دن میں دیدہ و دانستہ اپنے روزہ کو یاد رکھتے ہوئے جماع کرے گا وہ گنہگار ہوگا، اور اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا اور اس پر قضا اور کفارہ لازم ہوں گے، خواہ انزال ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ ارشاد باری تعالی ہے: "**أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلٰى نِسَائِكُمْ**"[1] (جائز کردیا گیا ہے تمہارے لئے روزوں کی رات میں اپنی بیبیوں سے مشغول ہونا) یہاں رفث سے مراد جماع ہے[2]۔

اور جس طرح جماع سے گناہ، فساد صوم اور قضا لازم آتی ہے، اسی طرح اتصال جسمانی اور بوس وکنار کے ذریعہ انزال سے بھی یہ چیزیں لازم ہوتی ہیں خواہ جماع کے بغیر ہو، لہذا اگر بوسہ لے، یا چھوئے یا بغل گیر ہوا اور انزال نہ ہوتو اس کا روزہ فاسد نہ ہوگا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے[3]۔

لیکن بھول کر جماع کرنے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ اور

---

(۱) سورۂ بقرہ/۱۸۷۔

(۲) أسنی المطالب ۱/۴۱۴، فتح القدیر ۲/۲۵۳، المغنی ۳/۱۲۰، حاشیۃ الدسوقی ۱/۵۰۹۔

(۳) سابقہ مراجع۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا، کیونکہ نبی علیہ السلام نے اس شخص کے بارے میں جو بھول کر کھا پی لے ارشاد فرمایا کہ: "فليتم صومه فإنما أطعمه الله و سقاه"[1] (وہ اپنا روزہ پورا کرے اس لئے کہ اس کو اللہ تعالیٰ نے کھلایا اور پلایا ہے)۔

اور جب یہ حکم خورد ونوش میں ثابت ہوگیا تو جماع میں بھی ثابت ہوگا، اس لئے کہ رکن ہونے میں تینوں چیزیں برابر ہیں[2]۔

مالکیہ اور ظاہر مذہب کے مطابق حنابلہ کا قول یہ ہے کہ: بھول کر کرنے والا عمداً کرنے والے کی طرح ہے لہذا اگر وہ بھول کر جماع کرے گا تو اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا، وہ کہتے ہیں کہ نبی علیہ السلام نے اس شخص کو جس نے رمضان کے دن میں جماع کرلیا تھا کفارہ کا حکم دیا اور اس سے یہ سوال نہیں کیا کہ اس نے ایسا قصداً کیا ہے[3] اور اگر حکم مختلف ہوتا تو آپ ضرور پوچھتے اور تفصیل معلوم کرتے، اور اس لئے بھی کہ سوال کرنے والے کے سوال میں جو لفظ آیا ہے اس کو علت قرار دینا ضروری ہے، اور وہ ہے الوقوع علی المرأۃ فی الصوم، یعنی روزے کی حالت میں بیوی سے جماع کرنا، اور اس لئے بھی کہ روزہ عبادت ہے جس میں وطی حرام ہے، لہذا اس میں قصداً اور سہواً دونوں برابر ہوں گے جیسا کہ حج میں ہے[4]۔ تفصیل باب "الصوم" میں ہے۔

اعتکاف کی حالت میں جماع کرنا:

۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اعتکاف کی حالت میں جماع کرنا حرام ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلَا تُبَاشِرُوْهُنَّ وَ أَنْتُمْ عَاكِفُوْنَ فِيْ الْمَسَاجِدِ"[1] (اور بیبیوں سے اس حال میں صحبت نہ کرو جب تم اعتکاف کئے ہو مسجدوں میں) لہذا اگر قصداً جماع کرے گا تو اس کا اعتکاف فاسد ہوجائے گا، اس پر اہل علم کا اتفاق ہے، اس لئے کہ جب عبادت میں جماع حرام ہے تو وہ اس کو فاسد کردے گا، جیسے حج اور روزہ۔

بھول سے جماع کرنے میں علماء کا اختلاف ہے، حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ کہ اگر معتکف دن میں یا رات میں قصداً یا بھول کر جماع کرلے تو اس کا اعتکاف باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ جو چیز اعتکاف میں ممنوع ہے اس کو قصداً کیا جائے یا بھول کر دونوں صورتوں میں مفسد ہے، جیسے مسجد سے باہر نکلنا۔

اور شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر بھول سے جماع کرلے تو اعتکاف باطل نہیں ہوگا۔

لیکن بوسہ لینا اور شہوت سے چھونا حرام ہے، اور اگر انزال ہوجائے تو اعتکاف فاسد ہوجائے گا، اس لئے کہ: "وَلَاتُبَاشِرُوْهُنَّ وَ أَنْتُمْ عٰكِفُوْنَ فِي الْمَسَاجِدِ" میں عموم ہے، لیکن اگر چھونا بغیر شہوت کے ہو مثلاً یہ کہ بیوی اس کا سر دھودے یا اپنے ہاتھ سے اس کو کوئی چیز دے دے تو کوئی حرج نہیں ہے[2]۔ اس لئے کہ حدیث ہے: "كان يدني رأسه لعائشةؓ وهو معتكف فترجله"[3] (نبی علیہ السلام اعتکاف کی حالت میں اپنا سر مبارک حضرت عائشہؓ سے قریب کردیا کرتے تھے اور وہ کنگھا کردیا کرتی تھیں)۔ تفصیل "اعتکاف" کی

---

(۱) حدیث: "فليتم صومه" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۵۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۸۰۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) فتح القدیر ۲/ ۲۴، أسنی المطالب ۱/ ۱۴، ۴۱۷/۴۱۷۔

(۳) حدیث: "أمر الذى جامع في نهار رمضان بالكفارة" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۶۱ طبع السلفیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۴) المغنی ۳/ ۱۲۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۲۷۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۸۷۔

(۲) فتح القدیر ۲/ ۳۱۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۴۴، أسنی المطالب ۱/ ۴۳۴، المغنی ۳/ ۱۹۷، ۱۹۸۔

(۳) حدیث: "كان يدني رأسه لعائشة وهو معتكف" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۲۷۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۴۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

اصطلاح میں ہے۔

احرام کی حالت میں جماع کرنا:

۵-احرام کی حالت میں جماع کرنا حرام ہے، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔

کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے:"فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الحَجَّ فَلاَ رَفَثَ وَلَا فُسُوْقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ"(۱) (جو کوئی ان میں اپنے اوپر حج مقرر کرے تو پھر حج میں نہ کوئی فحش بات ہونے پائے اور نہ کوئی بے حکمی اور نہ کوئی جھگڑا) اب اگر عورت کی شرمگاہ میں بحالت احرام جماع کر لے تو اس کا حج فاسد ہو جائے گا، اس لئے کہ نہی کا تقاضا فساد ہے اور اگر جماع عمداً ہو تو اس پر قضا اور کفارہ دونوں لازم ہوں گے، حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے ان سے سوال کیا کہ میں نے اپنی بیوی سے ہمبستری کر لی اور ہم دونوں احرام کی حالت میں تھے، انھوں نے فرمایا تم نے اپنا حج فاسد کر لیا اب تم اور تمہاری بیوی لوگوں کے ساتھ جاؤ اور جو دوسرے حجاج کریں وہ تم کرو اور جب وہ حلال ہوں تو تم بھی حلال ہو جاؤ، پھر جب اگلا سال آئے تو تم اور تمہاری بیوی لوگوں کے ساتھ حج کرو اور دونوں ہدی پیش کرو اور اگر ہدی ممکن نہ ہو تو تین دن ایام حج میں روزے رکھو اور سات دن گھر جا کر۔

محرم اگر بھول کر جماع کر لے تو حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ: یہ عمداً جماع کرنے کی طرح ہے، انہوں نے کہا کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ فساد اس اعتبار سے آیا کہ اس نے احرام کی حالت میں خاص قسم کی لذت اندوزی کی، اور نسیان کی وجہ سے لذت اندوزی معدوم نہیں ہوتی، اور حج روزہ کی طرح نہیں ہے کیونکہ احرام کی حالت اس کی یاد دہانی کراتی رہتی ہے جیسے نماز، اور اس لئے بھی کہ جماع جب ہو چکا تو اس کو رد کرنا ممکن نہیں رہا جیسے بالوں کو منڈوا دینا اور شکار کو قتل کر دینا، لہذا ان تینوں چیزوں میں قصد اور نسیان یکساں ہوں گے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اس کا حج فاسد نہیں ہوگا، اس لئے کہ حج ایسی عبادت ہے جس کو فاسد کرنے سے کفارہ متعلق ہوتا ہے، لہذا مذکورہ چیزوں کی وجہ سے اس عبادت کے حکم میں عمد و نسیان کی بنا پر فرق ہوگا جیسے روزہ۔

شرمگاہ کے سوا جسم کے دوسرے حصہ میں مباشرت کی صورت میں اگر انزال ہو جائے تو دم واجب ہوگا اور اگر انزال نہ ہو تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا، لیکن اس عمل کے حرام ہونے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے(۱)۔

رہ گیا حج کا فاسد ہونا اور کفارہ کا واجب ہونا اور اس کی نوعیت اور احرام کی حالت میں جماع کے باقی احکام تو اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "احرام"۔

---

(۱) سورۂ بقرہ ۱۹۷۔

(۱) فتح القدیر ۲/ ۵۶، ۴، المغنی ۳/ ۳۴۰، أسنی المطالب ۱/ ۵۱۲، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۲/ ۹۴، ۹۵۔

رفض

تعریف:

۱- ''رفض'' لغت میں ترک کرنا ہے، بولا جاتا ہے: ''رفضت الشئ ارفضه'' (فاء پر پیش کے ساتھ) اور ارفضه (فاء پر زیر کے ساتھ) رفضا: جب تم شئ کو ترک کردو [۱]۔

اصطلاح میں: رفض موجود عبادت اور نیت کو کالعدم کردینا ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-فسخ:

۲- ''فسخ''، شئ کو توڑ دینا اور اس کو زائل کردینا ہے، تم بولتے ہو ''فسخت البیع و النکاح'' جب ان دونوں کو توڑ دو [۳]۔

اور اس سلسلے میں حدیث ہے: ''کان فسخ الحج رخصة لاصحاب النبی ﷺ'' [۴] (حج کو فسخ کرنے کی رخصت نبی ﷺ کے اصحاب کو تھی)، اور حج کو فسخ کرنا یہ ہے کہ پہلے حج کی نیت کرے پھر اس کو باطل کرکے عمرہ بنادے اور حلال ہوجائے پھر دوبارہ حج کا احرام باندھے، اس میں اختلاف اور تفصیل ہے جس کو ''احرام'' (۱/۱۷۹) اور ''حج'' (۵/۲۸۷) میں دیکھا جائے۔

ب-إفساد:

۳- ''افساد'' فسد الشیٔ و أفسده (شئ فاسد ہوگئی اور شئ کو فاسد کردیا) سے ماخوذ ہے، یہ صلاح کی ضد ہے [۱]۔

ج-إبطال:

۴- ابطال کسی شئ کو فاسد کردینا اور اس کو مٹا دینا ہے، وہ شئ حق ہو یا باطل، اور اصطلاح میں کسی شئ پر بطلان کا حکم لگانا ہے، خواہ وہ اولا صحیح پائی گئی ہو اس کے بعد اس پر بطلان کا سبب طاری ہوا ہو، مالکیہ کے نزدیک یہ لفظ رفض کے ہم معنی ہے۔

رفض سے متعلق احکام:

الف-وضو کی نیت ترک کرنا:

۵- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ نیت وضو کا رکن ہے، لہذا وضو کی تکمیل کے بعد اگر نیت کو ترک کردے تو یہ ترک اثر انداز نہیں ہوگا۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر دوران وضو نیت کو ترک کردے

---

(۱) لسان العرب۔

(۲) مواہب الجلیل ۱/۲۴۰، الزرقانی ۱/۶۶۔

(۳) لسان العرب۔

(۴) حدیث: ''کان فسخ الحج رخصة لأصحاب النبي ﷺ'' حضرت بلال بن حارث کی روایت سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: قلت: یا رسول اللّٰہ، فسخ الحج لنا خاصة، أولمن بعدنا؟ قال: بل لکم خاصة'' (میں نے کہا: اے اللہ کے رسول! حج کو فسخ کرنے کی رخصت ہمارے لئے خاص ہے یا ہمارے بعد آنے والوں کے لئے بھی ہے؟ آپ ﷺ نے = فرمایا: صرف تم لوگوں کے لئے خاص ہے) اس کی روایت ابوداؤد (۲/۳۹۹، ۴۰۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور منذری نے امام احمد سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے کہا کہ یہ حدیث ثابت نہیں ہے، ایسا ہی ''مختصر السنن'' (۲/۳۳۱ شائع کردہ دار المعرفہ) میں ہے لیکن اس حدیث کا مفہوم حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث سے ثابت ہے، جسے مسلم (۲/۸۹۷ طبع الحلبی) نے روایت کیا ہے۔

(۱) لسان العرب۔

پھر فورا لوٹ کر رفع حدث کی نیت سے وضو کی تکمیل کرلے تو بھی ترک نیت اثر انداز نہیں ہوگا، لیکن اگر دوران وضو نیت کو ترک کردے، پھر فورا رفع حدث کی نیت سے اس کو مکمل نہ کرے یا علی الفور تکمیل تو کرے لیکن ٹھنڈک حاصل کرنے یا نظافت کی نیت سے کرے، تو یہ باطل قرار پائے گا، اور جن اعضاء کو اس نیت سے مکمل کیا ہے ان کو دہرانا پڑے گا(۱)۔

تفصیل ''وضو'' میں ہے۔

ب- نماز کی نیت ترک کرنا:

٦- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ دوران نماز نیت ترک کرنے سے نماز باطل ہوجاتی ہے، ترک نیت کی صورت یہ ہے کہ دوران نماز نیت منقطع کردے، یا منقطع کرنے کا پختہ ارادہ کرلے، یا اس امر میں متردد ہوجائے کہ منقطع کردے یا باقی رکھے، اور یہ تردد دیر تک قائم رہے، یا ایسا عمل کرے جو نماز کی نیت کے منافی ہو، اس لئے کہ نماز مکمل کرنے سے پہلے اس نے نیت توڑ دی ہے لہذا فاسد ہوجائے گی جیسا کہ اگر نماز ختم کرنے کے ارادہ سے سلام پھیر دے، اور اس لئے بھی کہ نیت پوری نماز میں شرط ہے اور اس نے اپنے عمل سے اس کو منقطع کردیا لہذا نماز فاسد ہوجائے گی(۲)۔

تفصیل ''نیت'' اور ''صلوۃ'' میں ہے۔

ج- روزہ کی نیت ترک کرنا:

٧- مالکیہ اور حنابلہ کا صحیح مذہب اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ روزہ کی نیت ترک کرنا روزہ کو باطل کردیتا ہے، اگرچہ روزہ کو فاسد کرنے والا کوئی عمل نہ کرے، اور حنفیہ کا مذہب ہے کہ روزہ کی نیت ترک کرنا روزہ کو باطل نہیں کرتا جب تک روزہ کو توڑ دینے والی چیز کا ارتکاب نہ کرے، یہی شافعیہ کے نزدیک اصح ہے اور ایک قول حنابلہ کا بھی یہی ہے(۱)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''صوم''۔

د- احرام ترک کرنا:

٨- احرام کو ترک کرنا اس کو باطل نہیں کرتا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے(۲)۔ دیکھئے: ''احرام'' فقرہ نمبر ١٢٨۔

''التاج والإکلیل'' میں ہے کہ اگر احرام ترک کردے تو احرام کو ترک کرنا اس حالت کے منافی نہیں ہے جس میں محرم ہے، اس لئے کہ اس نے صرف ان مقامات کو ترک کیا ہے جہاں احرام باندھ کر جانا چاہئے تھا، لہذا جب احرام کو ترک کردے، پھر ان جگہوں کی طرف دوبارہ آئے جہاں آنے کا حکم دیا گیا ہے اور احرام کے ساتھ آئے تو ترک احرام کا حکم حاصل نہیں ہوگا۔

''کشاف القناع'' میں ہے کہ: اگر محرم اپنے احرام کی حالت میں کہے کہ میں جب چاہوں گا اس کو کھول دوں گا، یا کہے کہ اگر میں اس کو فاسد کردوں گا تو اس کی قضا نہیں کروں گا تو احرام صحیح نہیں ہوگا(۳)۔

تفصیل ''احرام'' میں ہے۔

---

(۱) مواہب الجلیل ۱/ ۲۴۰، الزرقانی ۱/ ٦٦، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۹، ۵۰، کشاف القناع ۱/ ۸٦، ۸۷۔

(۲) الزرقانی ۱/ ۱۹٦، مواہب الجلیل ۱/ ۵۱۵، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۵۷، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۲۵، کشاف القناع ۱/ ۳۱۷، المغنی ۱/ ۴٦٦، ۴٦۸۔

(۱) الدر المختار ۲/ ۱۲۳، التاج والإکلیل ۳/ ۴۸، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۲۵، المغنی ۳/ ۱۱۸، کشاف القناع ۲/ ۳۱٦۔

(۲) التاج والإکلیل ۳/ ۴۸، ۴۹، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۲۵۔

(۳) کشاف القناع ۲/ ۴۰۹، التاج والإکلیل ۳/ ۴۸۔

ھ- حج یا عمرہ ترک کرنا:

۹- اگر مکی عمرہ کا احرام باندھے پھر اس کے ساتھ حج کا احرام باندھ لے تو اس کی تین صورتیں ہیں۔

پہلی صورت: عمرہ کا طواف شروع کرنے سے پہلے حج کا احرام باندھنا:

اس صورت میں جمہور فقہاء کے نزدیک حج کو عمرہ میں داخل کرنا جائز ہے: جس کا طریقہ یہ ہے کہ دونوں عبادتوں کے اعمال ادا کئے جائیں، ایسا شخص ان کے نزدیک قارن ہوگا، خواہ مکی ہو یا آفاقی، اس کی بنیاد ان کے اس اصول پر ہے کہ مکی کے لئے قران جائز ہے[1]۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ: یہ آفاقی کے لئے درست ہے اور وہ قارن ہوجائے گا، مکی کے لئے درست نہیں ہے، لہذا اگر مکی عمرہ کے احرام پر حج کے احرام کا اضافہ کردے اور عمرہ کا طواف شروع نہ کیا ہو تو اس پر لازم ہے کہ عمرہ کو چھوڑ دے، اور حج کے اعمال پورے کرے، اور اس کے ذمہ عمرہ چھوڑنے کا دم اور اس کی قضا لازم ہوگی، اس لئے کہ مکی کے لئے ان دونوں کو جمع کرنا معصیت ہے، اور معصیت سے نکلنا لازم ہے، اور حج کے بجائے عمرہ کو ترک کرے گا اس لئے کہ حج کے مقابلہ میں اس کے اعمال کم ہیں اور اس میں مشقت اور خرچ بھی کم ہے لہذا اس کا ترک آسان ہے۔

اور دم اور عمرہ کی قضا کے واجب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ عمرہ سے قبل از وقت حلال ہوگیا، لہذا دم واجب ہوگا جیسا کہ محصر پر واجب ہے، اور عمرہ کی قضا اس لئے واجب ہے کہ احرام باندھ کر اس نے عمرہ کو شروع کردیا تھا، اور یہ فقہاء حنفیہ کے نزدیک متفق علیہ ہے[1]۔

(۱) المواق مع الحطاب ۳/ ۵۰، ۵۱، مغنی المحتاج ۱/ ۵۱۴، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۴۷۲، ۴۸۴۔

دوسری صورت: عمرہ کا طواف مکمل کرنے کے بعد حج کا احرام باندھنا:

شافعیہ اور حنابلہ نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ عمرہ کا طواف کرلینے کے بعد حج کے احرام کو اس میں داخل کرنا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ احرام کا اتصال مقصود کے ساتھ ہورہا ہے، مقصود سے مراد ہے عمرہ کا سب سے بڑا عمل یعنی طواف، لہذا اس بڑے عمل کے اتصال کے بعد دوسرے عمل میں مشغول نہیں ہوسکتا، شافعیہ نے یہی علت بیان کی ہے[2]، اور اس لئے بھی کہ اس نے عمرہ سے حلال ہونے کا کام شروع کردیا ہے لہذا اس میں حج کو داخل کرنا صحیح نہیں ہوگا، جیسا کہ اس صورت میں جب کہ صفا اور مروہ کے درمیان سعی کرچکا ہو، حنابلہ نے یہی علت بیان کی ہے[3]۔

حنفیہ کہتے ہیں: کہ وہ عمرہ کے افعال پورے کرے گا اور حج کو ترک کردے گا، اس لئے کہ عمرہ کی ادائیگی شروع ہوچکی ہے اور حج کی ادائیگی شروع نہیں ہوئی ہے لہذا حج کو چھوڑنا ادائیگی سے رک جانا ہے اور عمرہ کو ترک کرنا کئے ہوئے عمل کو باطل کرنا ہے، اور عمل سے رک جانا اس کے باطل کرنے سے کم درجہ کا ہے، ارشاد باری تعالی ہے: "وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ"[4] (اور اپنے اعمال کو رائیگاں مت کرو)، لہذا حج کو ترک کرنا زیادہ بہتر ہوگا۔

حنفیہ نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ: جو شخص طواف کے اکثر شوط مکمل کرلے، مثلاً عمرہ کے طواف میں چار یا اس سے زیادہ شوط

(۱) البدائع ۲/ ۱۶۹، ۱۷۰، فتح القدیر ۳/ ۴۳، ۴۴، الزیلعی ۲/ ۴۷، ۵۷۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۵۱۴۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۳/ ۴۸۴۔

(۴) سورۂ محمد/ ۳۳۔

کرلےتو وہ اس شخص کے حکم میں ہوگا جس نے تمام شوط مکمل کر لئے، اس لئے کہ اکثر پر کل کا حکم لگا دیا جاتا ہے (۱)۔

اور مالکیہ کہتے ہیں کہ: عمرہ کا طواف کر لینے کے بعد بھی اس میں حج کے احرام کو داخل کرنا صحیح ہے، اور وہ شخص قارن ہو جائے گا، لیکن یہ مکروہ ہے، اس میں ان کے یہاں کچھ تفصیل ہے (۲)۔

تیسری صورت: عمرہ کے طواف کے کم چکر لگانے کے بعد حج کا احرام باندھنا:

مالکیہ کا معتمد قول اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ: عمرہ کا طواف مکمل کرنے سے پہلے حج کو عمرہ میں داخل کرنا صحیح ہے، ایسا شخص دونوں کے اعمال بجالائے گا اور قارن ہو جائے گا (۳)۔

اور شافعیہ نے کہا اور یہی قول بعض مالکیہ کا بھی ہے کہ: اگر عمرہ کا طواف شروع کر دے خواہ ایک قدم ہو، پھر حج کا احرام باندھے تو یہ درست نہیں ہے، کیونکہ احرام کا اتصال اس کے مقصود یعنی طواف کے ساتھ ہو گیا ہے لہذا اس کے بعد دوسرے عمل میں داخل نہ ہوگا (۴)۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ: اگر مکی عمرہ کا احرام باندھے اور چار شوط سے کم طواف کرے پھر حج کا احرام باندھ لے تو اب اس پر لازم ہے کہ دونوں میں سے ایک کو ترک کر دے (حج کو یا عمرہ کو) اس لئے کہ دونوں کو جمع کرنا معصیت ہے اور معصیت سے نکلنا لازم ہے، اس کے بعد حنفیہ میں اختلاف ہوا ہے۔

چنانچہ امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ: حج کو ترک کر دے اس

(۱) فتح القدیر ۳/۴۴، تبیین الحقائق للزیلعی ۲/۴۷، ۷۵۔
(۲) الحطاب اور اس کا حاشیۃ المواق ۳/۵۳، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/۲۸، ۲۹۔
(۳) الحطاب ۳/۵۰، ۵۱، المغنی لابن قدامہ ۳/۴۷۲۔
(۴) مغنی المحتاج ۱/۵۱۴، الحطاب مع المواق ۳/۵۰، ۵۱۔

لئے کہ عمرہ کا احرام اس کے کچھ عمل یعنی طواف کی ادائیگی کی وجہ سے مضبوط ہو گیا ہے، اور حج کا احرام کسی عمل سے مضبوط نہیں ہوا ہے، اور غیر مضبوط کو ترک کر دینا آسان ہے، نیز اس لئے کہ حج کو چھوڑنا عمل سے باز رہنا ہے، اور عمرہ کو چھوڑنا عمل کو باطل کرنا ہے اور باز رہنا باطل کرنے سے کم درجہ کا ہے۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کہتے ہیں کہ: عمرہ کو ترک کر دے اور حج کو کر گذرے، اس لئے کہ عمرہ کا درجہ کم ہے اور اس کے اعمال کم ہیں، اور اس کی قضا آسان ہے، کیونکہ اس میں کسی وقت کی قید نہیں ہے لہذا عمرہ کو ترک کرنا بہتر ہے (۱)۔

چھوڑنے کا اثر اور اس کی جزاء:

۱۰ - اگر امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق حج کو چھوڑ دے تو اس کے چھوڑنے کی وجہ سے اس پر دم لازم ہوگا، اس لئے کہ وہ قبل از وقت حلال ہو گیا ہے، لہذا جس طرح محصر پر دم لازم ہوتا ہے، اس پر بھی لازم ہوگا، اسی طرح اس پر حج اور عمرہ کی قضا واجب ہوگی، اس لئے کہ حج شروع کرنے کی وجہ سے واجب ہو گیا اور عمرہ اس لئے واجب ہوا کہ جس سال حج کا احرام باندھا اس سال حج کے افعال ادا نہیں کئے لہذا حج کو فوت کرنے والے کی طرح ہو گیا اور اگر صاحبین کے قول پر عمل کرتے ہوئے عمرہ کو چھوڑ دے تو اس پر دم اور عمرہ کی قضا لازم ہوگی، اس لئے کہ حج کو تو ادا کر چکا، البتہ عمرہ شروع کرنے کی وجہ سے لازم ہو گیا ہے (۲)۔

ان تفصیلات کے باوجود اگر دونوں کو کر گذرے اور نہ حج چھوڑے نہ عمرہ تو جائز ہے، اس لئے کہ جیسا اس نے التزام کیا ویسا ہی

(۱) بدائع الصنائع للکاسانی ۲/۱۶۹، ۱۷۰، تبیین الحقائق للزیلعی ۲/۴۷، ۷۵، فتح القدیر مع الہدایہ ۳/۴۳، ۴۵۔
(۲) سابقہ مراجع۔

ادا کر دیا، مگر یہ ممنوع ہے، اور نہی فعل کے پائے جانے سے مانع نہیں ہے، جیسا کہ حنفیہ کے یہاں طے شدہ ہے، لیکن ان دونوں کو جمع کرنے کی وجہ سے اس پر دم لازم ہوگا، اس لئے کہ ممنوع چیز کے ارتکاب کی وجہ سے اس کے عمل میں نقص ہوگیا ہے اور یہ مکی کے حق میں تلافی کا دم ہے اور آفاقی کے حق میں شکریہ کا دم ہے [۱] ان احکام کی تفصیل ''احرام'' اور ''قران'' (فقرہ/ ۲۲-۲۷) میں ہے۔

(۱) الہدایہ مع شروح ۳/ ۴۵۔

رفع الحرج

تعریف:

۱- رفع الحرج: مرکب اضافی ہے، اس کا جاننا اس کے دونوں الفاظ کے جاننے پر موقوف ہے، چنانچہ رفع لغت میں ہر چیز میں خفض (پست کرنے اور جھکانے) کی نقیض ہے، اس کا معنی تبلیغ یعنی پہنچانا، حمل یعنی اٹھانا اور تقریب یعنی کسی چیز کو قریب کرنا بھی ہے، اور رفع کے مادہ میں اصل معنی بلندی کے ہیں، جب کوئی چیز بلند ہوتو کہا جاتا ہے: ارتفع الشئ ارتفاعا، اور ازالہ کے معنی میں بھی آتا ہے، جب کوئی شیٔ اپنی جگہ سے زائل کردی جائے تو کہا جاتا ہے: رفع الشئ۔

''المصباح المنیر'' میں ہے: اجسام میں رفع کی حقیقت حرکت کرنا اور منتقل ہونا ہے، اور معانی میں رفع ایسے معنی پر محمول ہوگا جس کا مقام تقاضا کرتا ہو، اور اسی معنی میں رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے: ''رفع القلم عن ثلاثة'' [۱] (تین لوگوں سے قلم اٹھالیا گیا ہے)۔ ظاہر ہے کہ صغیر یعنی نابالغ پر قلم نہیں رکھا گیا ہے بلکہ معنی ہیں کہ صغیر مکلّف نہیں ہے اور اس سے مواخذہ نہیں ہوگا [۲]۔

(۱) حدیث: ''رفع القلم عن ثلاثة'' کی روایت ابوداؤد (۴/ ۵۵۸ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۲/ ۵۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

(۲) لسان العرب، القاموس المحیط، المصباح المنیر، لسان العرب مادہ: ''رفع''۔

اور ''حرج'' لغت میں تنگ جگہ ہے جہاں درختوں کی کثرت ہو، اور تنگی اور گناہ اور حرام کے معنی میں بھی ہے، اور اصل معنی تنگی کے ہیں، ابن اثیر کہتے ہیں: حرج دراصل تنگی ہے اور گناہ اور حرام پر بھی بولا جاتا ہے۔

جب آدمی تنگ دل ہوتو اس کو رجل حَرَج و حَرِج کہا جاتا ہے، زجاج کہتے ہیں: حرج کا معنی لغت میں ہے انتہائی تنگ۔

لہذا رفع الحرج لغت میں: تنگی کو زائل کرنا اور تنگی کو اس کے مقام سے دور کرنا ہے۔

رفع کے اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہیں (۱)۔

اور حرج اصطلاح میں وہ چیز ہے جس میں عادت سے زیادہ مشقت اور تنگی ہو (۲)، لہذا یہ اپنے لغوی معنی سے خاص ہے۔

اور رفع حرج: اس مشقت کا ازالہ کرنا ہے جو مشقت والے حکم شرعی میں ہو، یا تو سرے سے تکلیف شرعی کو اٹھا دیا جائے، یا اس میں تخفیف کردی جائے، یا اس میں اختیار دے دیا جائے، یا اس کے لئے کوئی راہ نکال دی جائے، جیسا کہ موسوعہ میں ''تیسیر'' کی اصطلاح میں گذر چکا۔

پس حرج اور مشقت مترادف ہیں، اور رفع حرج مشقت کے بعد ہی ہوتا ہے برخلاف ''تیسیر'' کے۔

اور فقہاء اور علماء اصول کبھی اس پر بھی ''رفع الحرج'' اور ''نفی الحرج'' کے الفاظ کا اطلاق کرتے ہیں (۳)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- تیسیر:

۲- تیسیر: آسانی اور کشادگی ہے، اور یہ ''یسر'' کا مصدر ہے، اور یسر عسر کی ضد ہے، حدیث میں ہے: **''ان الدین یسر''** (۱) (دین آسان ہے) یعنی اس میں سہولت و آسانی ہے سختی بہت کم ہے، اور تیسیر خیر اور شر دونوں میں ہوتی ہے، قرآن عزیز میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: **''فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرٰى''** (۲) (سو ہم اس کے لئے راحت کی چیز آسان کردیں گے)، اور اللہ تعالی کا ارشاد ہے: **''فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرٰى''** (۳) (سو ہم اس کے لئے مصیبت کی چیز آسان کردیں گے)۔

اور اس کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، اور تیسیر اور رفع حرج کے درمیان نسبت یہ ہے کہ رفع حرج مشقت کے بعد ہی ہوتا ہے۔

ب- رخصۃ:

۳- رخصت: کسی امر میں سہولت اور آسانی دینا ہے، جب شریعت کسی چیز کو آسان کردے تو کہا جاتا ہے: **''رخص الشرع لنا فی کذا ترخیصا، و أرخص إرخاصا''**، اور **''رخص لہ فی الامر''** کا معنی ہے: ممانعت کے بعد اجازت دی گئی، اور اللہ کا بندہ کو اشیاء کے سلسلے میں رخصت دینا: ان اشیاء کو بندہ سے ہلکا کرنا ہے۔ اور کسی امر میں رخصت دینا تشدید کے برعکس ہے (۴)۔

---

(۱) الکلیات ۲/ ۳۸۸، منشورات وزارۃ الثقافۃ والارشاد القومی دمشق ۱۹۷۵ء المغرب ۱۹۳ دار الکتاب العربی۔

(۲) الموافقات للشاطبی تعلیق الشیخ عبد اللہ دراز ۲/ ۱۵۹، المکتبۃ التجاریہ ۱۹۵۵ء۔

(۳) فواتح الرحموت ۱/ ۱۵۶، دار صادر، الاشباہ والنظائر لابن نجیم / ۸۰، احکام القرآن لابن العربی ۲/ ۳۰۲ دار الکتاب العربی۔

(۱) حدیث: ''إن الدین یسر'' کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۹۳ طبع السلفیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) سورۂ لیل / ۷۔

(۳) سورۂ لیل / ۱۰۔

(۴) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''رخص''۔

لہذا رخصت، تضییق وحرج کے مقابلے میں ایک طرح کی گنجائش ہے[۱]۔

ج-ضرر:

۴-ضرر لغت میں نفع کی ضد ہے، ضرر وہ نقصان ہے جو شئ میں داخل ہوجائے[۲]، ضرر کبھی رفع حرج نہ ہونے کا اثر ہوتا ہے۔

رفع حرج شریعت کا مقصود ہے:

۵-رفع حرج شریعت کا ایک اہم مقصد اور اس کی ایک بنیادی اصل ہے، کیونکہ شارع کا مقصد امور شاقہ کا مکلّف بنانا اور اس میں سختی کرنا نہیں ہے یہ حقیقت کتاب وسنت کے دلائل سے ثابت ہے اور اس پر اجماع منعقد ہے۔

قرآن میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ**"[۳] (تم پر دین کے بارے میں کوئی تنگی نہیں کی) اور اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**لاَ يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا**"[۴] (اللہ کسی کو ذمہ دار نہیں بناتا مگر اس کے بساط کے مطابق) اور اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**مَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَّلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ**"[۵] (اللہ نہیں چاہتا کہ تمہارے اوپر کوئی تنگی ڈالے بلکہ وہ تو یہ چاہتا ہے کہ تمہیں خوب پاک وصاف رکھے) اور اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: "**يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَايُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**"[۶] (اللہ تمہارے حق میں سہولت چاہتا ہے اور تمہارے حق میں دشواری نہیں چاہتا) اور اللہ تعالی کا یہ ارشاد: "**يُرِيْدُ اللّٰهُ أَنْ يُّخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيْفًا**"[۱] (اللہ چاہتا ہے کہ تم سے بوجھ ہلکا کرے اور بنا ہے انسان کمزور)۔

حدیث میں نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**بعثت بالحنيفية السمحة**"[۲] (مجھ کو ایسا دین حنیف دے کر بھیجا گیا جس میں سہولت اور آسانی ہے) اور حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: "**ما خير رسول اللّٰه ﷺ بين أمرين إلا اختار أيسرهما مالم يكن إثما**"[۳] (رسول اللہ ﷺ کو جب بھی دو امور میں اختیار دیا گیا تو آپ ﷺ نے ان میں سے آسان کو اختیار فرمایا بشرطیکہ وہ گناہ نہ ہو)۔

شرعی حکم میں حرج نہیں ہے اس پر اجماع ہے، اور یہ اس کی دلیل ہے کہ شارع نے حرج کا قصد نہیں کیا، اور اگر حرج واقع ہوتا تو شریعت میں تناقض واقع ہوجاتا حالانکہ شریعت سے تناقض کی نفی کی گئی ہے، اس لئے کہ اگر بالفرض شریعت کی وضع مشقت کے قصد پر ہوتی اور یہ بات پہلے سے ثابت ہے کہ شریعت کی وضع نرمی اور سہولت پر ہے تو دونوں کا جمع ہونا تناقض اور اختلاف کا باعث ہوتا، حالانکہ شریعت اس سے پاک ہے۔

مزید برآں یہ کہ رخصتوں کی مشروعیت جو شریعت کا انعام ہے اور وہ چیزیں جن کا دین سے ہونا بداہۃً معلوم ہے جیسے قصر، افطار، جمع بین الصلوتین اور اضطراری حالت میں حرام چیزوں کو استعمال کرنے کی رخصت یہ سب چیزیں ایسی ہیں جو قطعی طور پر دلالت کرتی ہیں کہ

---

(۱) المستصفی ۹۸/۱ طبع دار صادر۔
(۲) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "ضرر"۔
(۳) سورۂ حج ۷۸/۔
(۴) سورۂ بقرہ ۲۸۶/۔
(۵) سورۂ مائدہ ۶/۔
(۶) سورۂ بقرہ ۱۸۵/۔

(۱) سورۂ نسا ۲۸ء۔
(۲) حدیث: "**بعثت بالحنيفية السمحة**" کی روایت ابن سعد نے الطبقات (۱۹۲/۱ طبع دار صادر) میں حبیب بن ثابت سے مرسلا کی ہے۔
(۳) حدیث: "**ماخير رسول اللّٰه ﷺ بين أمرين إلااختار أيسرهما ما لم يكن إثما**" کی روایت بخاری (الفتح ۸۶/۱۲ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۱۸۱۳/۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

حرج اور مشقت مطلقاً دور کر دی گئی ہے۔

اسی طرح دیگر اعمال کی مزاولت سے منقطع ہو کر عبادت کے لئے یکسو ہو جانے میں جو تکلف اور تشدد ہے اس سے جو ممانعت وارد ہے وہ بھی رفع حرج کی دلیل ہے، اور اگر شارع کا قصد مشقت کا ہوتا تو وہاں کوئی رخصت اور تخفیف نہ ہوتی۔

یہی وجہ ہے کہ صبی عاقل پر کوئی شیٔ واجب نہیں کیونکہ اس کا جسم اور اس کی عقل دونوں قاصر ہیں، اور کم عقل بالغ پر بھی کوئی شیٔ واجب نہیں، اس لئے کہ اس میں قصور عقل پایا جاتا ہے اور ایام حیض ونفاس کی نماز کی قضا واجب نہیں ہے، اور مجتہد سے اجتہاد میں غلطی ہو جائے تو گنہگار نہیں ہوتا، نیز نسیان اور اکراہ کی صورت میں بھی گناہ نہیں ہوتا۔

شاطبی کہتے ہیں: اس امر کے دلائل کہ اس امت سے حرج کو اٹھالیا گیا ہے قطعیت کی حد تک پہنچے ہوئے ہیں (۱)۔

حرج کے اقسام:

اجمالی طور پر حرج کی دو قسمیں ہیں:

۶ - اول: حقیقی، یعنی ایسا حرج جس کا سبب معین اور واقعی ہو، یا جس کی وجہ سے عادت سے زیادہ مشقت لاحق ہو، جیسے سفر اور مرض کا حرج۔

دوم: وہمی، یعنی ایسا حرج جس میں رخصت دینے والا سبب نہ پایا جائے اور نہ واقعی طور پر اس سے خلاف عادت مشقت لاحق ہو (۲)۔

رفع وتخفیف میں قسم اول ہی معتبر ہے، اس لئے کہ احکام کی بنیاد اوہام پر نہیں ہے۔ حقیقی حرج اپنے پائے جانے کے وقت کے اعتبار سے دو قسم پر ہے:

اول: حرج حالی: یعنی ایسا حرج جس کی مشقت فی الحال موجود ہو جیسے ایسی عبادت کو شروع کرنا جو فی نفسہ دشوار ہو، اور جیسے وہ حرج جو مریض کو پانی کے استعمال کی وجہ سے لاحق ہو یا وہ حرج جو خود سے حج اور رمی جمار کی طاقت نہ رکھنے والے کو لاحق ہو اگر ہم اس کو نائب بنانے کی اجازت نہ دیں (۱)۔

دوم: حرج مآلی: یعنی ایسا حرج جو کسی فعل پر مداومت کی وجہ سے لاحق ہو حالانکہ فی نفسہ اس فعل میں کوئی حرج نہ ہو، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عمرو کا واقعہ ہے وہ کہتے ہیں: میں پورے سال روزہ رکھتا تھا اور ہر رات ایک قرآن پڑھتا تھا، تو شاید میں نے نبی ﷺ سے ذکر کیا یا نبی ﷺ نے میرے پاس کسی کو بھیج کر مجھ کو بلوایا، چنانچہ میں آپ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا تو آپ ﷺ نے مجھ سے فرمایا: کیا یہ صحیح نہیں ہے کہ تم پورے سال روزے رکھتے ہو اور ہر رات ایک قرآن پڑھتے ہو؟ میں نے عرض کیا: ہاں اے اللہ کے رسول، اور میرا مقصود اس سے خیر کے سوا کچھ نہیں، فرمایا: تو تمہارے لئے کافی ہے کہ تم ہر مہینہ میں تین دن کے روزے رکھو، میں نے عرض کیا: اے اللہ کے نبی! میں اس سے زیادہ کی طاقت رکھتا ہوں، فرمایا: تمہاری بیوی کا تم پر حق ہے، اور تمہارے مہمان کا تم پر حق ہے، اور تمہارے جسم کا تم پر حق ہے، فرمایا: تم اللہ کے نبی داؤد علیہ السلام کا روزہ رکھو، اس لئے کہ وہ لوگوں میں سب سے زیادہ عبادت گذار تھے، راوی کہتے ہیں: پھر میں نے عرض کیا اے اللہ کے نبی داؤد کا روزہ کیا ہے؟ فرمایا: وہ ایک دن روزہ رکھتے تھے

(۱) الموافقات ۱/ ۳۴۰، المکتبۃ التجاریۃ الکبری ۱۹۵۵ء مسلم الثبوت ۱/ ۱۶۸، دار صادر بذیل المستصفی۔

(۲) الموافقات ۱/ ۳۳۳، ۳۳۴، اور اس کے بعد کے صفحات المکتبۃ التجاریۃ الکبری۔

(۱) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۷۷، دار الکتب العلمیہ ۱۹۸۳ء۔

اور ایک دن افطار کرتے تھے فرمایا: اور قرآن مہینہ بھر میں ختم کیا کرو، فرماتے ہیں: میں نے عرض کیا: اے اللہ کے نبی میں اس سے زیادہ کی طاقت رکھتا ہوں، فرمایا: تو بیس روز میں ختم کیا کرو، کہتے ہیں کہ میں نے عرض کیا: اے اللہ کے نبی میں اس سے زیادہ کی طاقت رکھتا ہوں: فرمایا: تو ہر عشرہ میں ختم کیا کرو، کہتے ہیں: میں نے عرض کیا اے اللہ کے نبی میں اس سے زیادہ کی طاقت رکھتا ہوں، فرمایا: تو ہر سات دن میں ختم کیا کرو، اور اس سے زیادہ نہ کرو، کیونکہ تمہاری بیوی کا تم پر حق ہے، اور تمہارے مہمان کا تم پر حق ہے اور تمہارے جسم کا تم پر حق ہے، فرماتے ہیں کہ میں نے سختی کی تو اللہ نے میرے اوپر سختی کی، کہتے ہیں: اور مجھ سے نبی ﷺ نے فرمایا تھا: تم کو معلوم نہیں شاید تم کو طویل عمر ملے، کہتے ہیں چنانچہ میں اس عمر تک پہنچا جس کی رسول اللہ ﷺ نے میرے حق میں پیشن گوئی کی تھی تو اب جب کہ میں بوڑھا ہوگیا ہوں مجھے خیال آتا ہے کہ کاش میں نے اللہ کے نبی ﷺ کی رخصت کو قبول کرلیا ہوتا[۱]۔ شاطبی کہتے ہیں: مکلّف کے لئے کسی کام کی مداومت یا عدم مداومت میں مشقت کے ہونے یا نہ ہونے کے لئے کوئی ضابطہ نہیں ہے، بلکہ لوگوں کی جسمانی قوت یا عزم کی پختگی یا یقین کی قوت کے اعتبار سے مشقت الگ الگ ہوتی ہے[۲]۔

حرج سے بچنے پر قدرت کے ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار سے اس کی دو قسمیں ہیں عام اور خاص۔

حرج عام وہ ہے جس سے بچنے پر آدمی عموما قادر نہیں ہوتا ہے، جیسے وہ تغیر جو پانی میں ایسی چیزوں کی وجہ سے آجاتا ہے جو عموما پانی سے جدا نہیں ہوتیں مثلا مٹی، کائی اور اس جیسی چیزیں۔

حرج خاص وہ ہے جس سے بچنے پر آدمی عام طور سے قادر ہوتا ہے جیسے سرکہ اور زعفران جیسی چیز کی وجہ سے پانی کا متغیر ہوجانا۔

۷ - یہ تو امام شاطبی کی تقسیم ہوئی، لیکن بعض حضرات حرج کو اس کے عموم اور عدم عموم کی حیثیت سے عام اور خاص کی طرف تقسیم کرتے ہیں، چنانچہ حرج عام وہ ہے جو تمام لوگوں کو لاحق ہو، اور حرج خاص وہ ہے جو بعض علاقوں یا بعض زمانوں یا بعض لوگوں کے ساتھ خاص ہو۔

ابن عربی کہتے ہیں: ''حرج اگر ایسے امر میں ہو جس سے عام لوگوں کو سابقہ پڑتا ہے تو ساقط ہوگا، اور اگر خاص ہو تو ہمارے نزدیک معتبر نہیں ہوگا، اور امام شافعی کے بعض اصول میں ہے کہ اس کا اعتبار ہوگا''۔

اسی طرح حرج کی تقسیم جسمانی اور روحانی کی جانب کرنا بھی ممکن ہے۔

جسمانی: وہ حرج ہے جس کا اثر بدن پر پڑتا ہو جیسے مریض جس کو پانی کا استعمال نقصان دیتا ہو اس کا وضو کرنا، اور مریض، اور کبیر السن کا روزہ رکھنا، اور مضطر کا مردار کو نہ کھانا۔

روحانی: وہ حرج ہے جس کا اثر جان پر پڑتا ہو، جیسے رنج اور تنگدلی جو کسی معصیت یا گناہ کے صدور کے سبب لاحق ہو، اللہ تعالی کے فرمان "وما جعل عليكم في الدين من حرج" (اور اللہ نے تم پر دین میں کوئی تنگی نہیں رکھی) کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: یہ اسلام کی دی ہوئی وسعت ہے جو اللہ تعالی نے توبہ اور کفارات کی صورت میں رکھی ہے[۱]۔

(۱) حدیث: "قال كنت أصوم الدهر" کی روایت مسلم (۲/ ۸۱۳، ۸۱۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) الاعتصام للشاطبی ۱/ ۲۴۴، ۲۴۹، ۲۵۵ المکتبۃ التجاریۃ الکبری ۱۹۵۵ء۔

(۱) الموافقات للشاطبی ۲/ ۱۵۹ اور اس کے بعد کے صفحات، احکام القرآن لابن العربی ۳/ ۳۱۰۔

حرج دور کرنے کے شرائط:

۸- ہر حرج دور نہیں کیا جاتا ہے، بلکہ رفع حرج کا اعتبار کرنے کے لئے یہاں کچھ شرطیں ہیں جن کا پایا جانا ضروری ہے اور وہ یہ ہیں:

۱- حرج حقیقی ہو، یعنی اس کا سبب متعین اور موجود ہو، جیسے مرض اور سفر، یا اس کی وجہ سے غیر معمولی مشقت اٹھانی پڑتی ہو، یہی وجہ ہے کہ حرج وہمی کا کوئی اعتبار نہیں ہے، حرج وہمی وہ ہے جس میں رخصت دینے والا سبب نہ پایا جائے، کیونکہ یہ درست نہیں ہے کہ کسی حکم کی بنیاد ایسے سبب پر رکھی جائے جس کا ابھی تک وجود ہی نہ ہو، اسی طرح غیر واقعی خیالات و مفروضات بھی توہمات کی قسم سے متعلق ہیں، اور وہ مختلف ہیں، اسی طرح لوگوں کی خواہشات ہیں کہ وہ ایسی چیزیں فرض کرتی ہیں جن کی کوئی حقیقت نہیں ہوتی ہے، لہذا حق یہ ہے کہ ایسی صورت میں حرج اور مشقت کا کوئی اعتبار نہ ہو، اس لئے کہ توہمات اکثر جھوٹے ہوتے ہیں (۱)۔

۲- کسی نص کے خلاف نہ ہو، حرج اور مشقت وہیں معتبر ہوگی جہاں کوئی نص وارد نہ ہو، لیکن نص کی مخالفت کی صورت میں ان دونوں کا اعتبار نہیں کیا جائے گا (۲)۔

یہاں کچھ تفصیل اور اختلاف ہے جو رفع حرج اور نص کے تعارض کے بیان میں آ رہا ہے۔

۳- عام ہو، ابن عربی کہتے ہیں: حرج اگر ایسے واقعے میں ہو جس سے عام لوگوں کو سابقہ پڑتا ہے تو ساقط ہوگا، اور اگر خاص ہو تو ہمارے نزدیک معتبر نہیں ہوگا، اور امام شافعی کے بعض اصول میں ہے کہ اس کا اعتبار ہوگا، یہ مسئلہ اختلافی احکام میں آئے گا (۳)۔

(۱) الموافقات ۱/ ۳۳۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) الأشباہ والنظائر لابن نجیم ۸۳۔

(۳) أحکام القرآن لابن العربی ۳/ ۳۱۰۔

شاطبی نے حرج عام کی یہ تفسیر کی ہے کہ اس سے بچنے پر آدمی کو قدرت نہ ہو، جیسے پانی میں ایسی چیزوں کی وجہ سے تغیر کا آ جانا جو عموماً پانی سے جدا نہیں ہوتیں جیسے مٹی اور کائی وغیرہ۔ حرج خاص وہ ہے: جس سے بغیر کسی دشواری کے بچنا ممکن ہو، جیسے سرکہ اور زعفران وغیرہ کی وجہ سے پانی میں تغیر کا پیدا ہونا (۱)۔

رفع حرج کے اسباب:

۹- رفع حرج کے اسباب یہ ہیں: سفر، مرض، اکراہ، نسیان، جہل، تنگی، عموم بلوی، نقص، اور ان کی تفصیل ''تیسیر'' کی اصطلاح میں ہے (۲)۔

نووی نے کہا: سفر کی رخصتیں آٹھ ہیں:

بعض وہ ہیں جو طویل سفر کے ساتھ خاص ہیں اور یہ قصر، افطار، ایک دن اور ایک رات سے زیادہ مسح کرنا ہے۔

بعض وہ ہیں جو طویل سفر کے ساتھ خاص نہیں ہیں اور وہ ترک جمعہ اور مردار کا کھانا ہے۔

بعض وہ ہیں جن میں اختلاف ہے اور اصح یہ ہے کہ وہ طویل سفر کے ساتھ خاص ہیں اور وہ دو نمازوں کا ایک ساتھ پڑھنا ہے۔

بعض وہ ہیں جن میں اختلاف ہے اور اصح یہ ہے کہ وہ طویل سفر کے ساتھ خاص نہیں ہیں اور وہ سواری پر نفل پڑھنا، تیمّم کے ذریعہ فرض کو ادا کرنا ہے۔

ابن وکیل نے ان میں ایک نویں رخصت کا اضافہ کیا ہے، جس کی صراحت امام غزالی نے کی ہے اور وہ یہ ہے:

کسی کی چند بیویاں ہوں اور وہ سفر کرنا چاہتا ہو تو ان کے درمیان قرعہ اندازی کرے گا اور جس بیوی کا نام قرعہ میں نکل آئے

(۱) الموافقات ۲/ ۱۵۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) الموسوعہ ۱۴/ ۲۱۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

اس کو ساتھ لے جائے گا، اور واپسی پر اس کی سوکنوں کے لئے شوہر کے ذمہ قضالازم نہیں ہوگی۔ دیکھئے: "تیسیر"۔

رفع حرج کا طریقہ:

حرج کو شروع ہی سے دور کردینا:

۱۰- یہ اللہ سبحانہ کا فضل ہے کہ جس امر میں حرج ہے اس سے تکلیف شرعی شروع ہی سے متعلق نہیں ہوتی، یہی وجہ ہے کہ صبی عاقل پر اور کم عقل بالغ پر کوئی حکم واجب نہیں ہے، اور حیض ونفاس کے زمانے کی نمازوں کی قضالازم نہیں ہے (۱)۔ اسی طرح یہاں بہت سے احکام و تشریعات ہیں جو اسی لئے وارد ہیں کہ لوگوں سے حرج و مشقت شروع ہی سے دفع ہوجائے اور اگر وہ احکام نہ ہوتے تو لوگ حرج ومشقت میں پڑ جاتے، انہی احکام میں سے خیار فسخ کی مشروعیت ہے، اس لئے کہ بیع عموماً بے سوچے سمجھے کرلی جاتی ہے، بعد میں ندامت ہوتی ہے، اور عقد کرنے والے پر شاق گذرتی ہے، لہذا شارع نے اس کے لئے سہولت پیدا کی کہ مجلس کے رہتے ہوئے فسخ کی اجازت دے دی۔

اور عیب کی وجہ سے اور عاقدین کے قسم کھانے کی وجہ سے بیع کو رد کردینا، نیز اقالہ، حوالہ، رہن، ضمان، ابراء (مدیون کو دین سے بری کردینا) قرض، شرکت، صلح، حجر (تصرفات سے روک دینا) وکالت، اجارہ، مزارعت (بٹائی پر کھیتی کروانا) مساقاۃ (باغ بٹائی پر دینا) مضاربت، عاریت اور امانت جیسے احکام بھی انہیں میں سے ہیں جو دفع حرج کے لئے مشروع ہوئے ہیں، کیونکہ اس میں حرج ومشقت ہے کہ ہر شخص صرف اپنی مملوکہ شئی سے نفع حاصل کرے، اور اپنا حق صرف اسی شخص سے وصول کرے جس پر وہ حق عائد ہوتا ہے، اور اپنا پورا حق وصول کرے کم نہ لے سکے اور اپنے کام بذات خود انجام دے، چنانچہ شریعت نے یہ سہولت دی کہ آدمی دوسرے کی ملکیت سے اجارہ، عاریت اور قرض کے ذریعہ فائدہ اٹھائے اور وکالت، امانت، شرکت، مضاربت اور مساقاۃ کے ذریعہ دوسروں سے مدد لے، نیز اپنا قرض غیر مدیون سے حوالہ کے ذریعہ وصول کرے اسی طرح رہن، ضمان، کفیل اور حجر کے ذریعہ اپنے دین کو مضبوط کرے، صلح کے ذریعہ بعض دین یا ابراء کے ذریعہ کل دین کو ساقط کردے۔

جو احکام رفع حرج ومشقت کے لئے آئے ہیں ان میں سے عقود غیر لازمہ کا جائز ہونا بھی ہے، اس لئے کہ اگر ان عقود کو لازم قرار دے دیا جائے تو دشواری پیدا ہوگی اور لوگ ان کو برتنا چھوڑ دیں گے، اور انہی احکام میں سے (جو رفع حرج کے لئے مشروع ہیں) عقود لازمہ کا لازم ہونا ہے ورنہ کوئی بیع وغیرہ برقرار نہیں رہ سکے گی۔

طلاق کی اجازت کا تعلق بھی انہی احکام سے ہے (جو رفع حرج کے لئے مشروع ہیں)، کیونکہ زوجین کے درمیان پائی جانے والی منافرت کے وقت زوجیت کو باقی رکھنے میں حرج ومشقت ہے، اسی طرح خلع کرنے، فدیہ دینے، اور تین طلاقوں سے قبل عدت کے اندر رجوع کرنے کی اجازت بھی رفع حرج سے تعلق رکھتی ہے اور ہمیشہ رجعت کی اجازت اس لئے نہیں دی گئی کہ اس سے بیوی کو مشقت ہوگی (۱)۔

حرج کو اس کے پائے جانے کے بعد رفع کرنا:

۱۱- حرج ومشقت کبھی احکام میں خارجی اسباب کی وجہ سے آجاتی

(۱) تیسیر التحریر ۲/ ۲۵۳ مصطفیٰ البابی الحلبی ۱۳۵۰ھ، مسلم الثبوت ۱/ ۱۶۹، دارصادر۔

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم ۷۹، ۸۰، دار مکتبۃ الہلال ۱۹۸۰ء، الأشباہ والنظائر للسیوطی ۸۷، ۹۷ دار الکتب العلمیہ ۱۹۸۳ء طبع اول۔

ہے، کیونکہ خود حکم میں کوئی مشقت نہیں ہوتی، بلکہ اس میں عادت کے مطابق تکلیف ہوتی ہے، حرج تو صرف دوسرے امور کی وجہ سے پیش آتا ہے، مثلاً مرض اور سفر اور شارع علیہ السلام کے یہاں مشقتوں کی مناسبت سے تخفیف کی مختلف قسمیں ہیں، تخفیف بالاسقاط (حکم کو ساقط کردینا) تخفیف بالتنقیص (حکم کو گھٹادینا)، تخفیف بالإبدال (حکم کو بدل دینا)، تخفیف بالتقدم (مقدم کردینا)، تخفیف بالتاخیر (موخر کردینا) تخفیف بالترخیص (رخصت دے دینا) اور تخفیف بالتغییر (ہیر پھیر کردینا) ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''رخصة'' اور ''تیسیر'' میں ہے۔

رفع حرج کا نص سے تعارض:

۱۲- نص ظنی ہوگی یا قطعی، اور ظنی کے لئے کوئی اصل قطعی شاہد ہوگی یا نہیں، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جو حرج نص قطعی سے معارض ہو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اور یہی حکم اس نص ظنی کا ہے جو اصل قطعی کی طرف راجع ہو، ایسی صورت میں نص پر عمل کرنا اور حرج کو یونہی چھوڑ دینا ضروری ہے [(۱)]۔

پھر فقہاء نے اس دلیل ظنی کے قبول کرنے میں اختلاف کیا ہے جو اصل قطعی سے ٹکرا رہی ہو، جیسے اس صورت میں ازالۂ حرج کرنا جب کہ کوئی دلیل قطعی اس کی تائید میں نہ ہو۔

چنانچہ جمہور حنفیہ کا مذہب ہے کہ نص پر عمل کیا جائے گا اور حرج کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ ابن نجیم ''الاشباہ والنظائر'' میں کہتے ہیں: مشقت وحرج وہاں معتبر ہیں جہاں نص نہ ہو، لیکن جب نص حرج کے خلاف ہو تو حرج کا اعتبار نہیں ہے، اسی لئے امام ابوحنیفہ اور امام محمد کہتے ہیں: اذخر کے سوا حرم کی ہر گھاس کا چرانا اور کاٹنا حرام ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: ''**إن هذا البلد حرمه الله يوم خلق السموات والأرض: لايعضد شوكه، ولا ينفر صيده، ولا يلتقط لقطته إلا من عرّفها ولا يختلى خلاها**'' [(۱)] (یقیناً اس شہر کو اللہ تعالی نے اسی دن سے حرام ٹھہرایا ہے جس دن آسمان وزمین کو پیدا کیا اس کے کانٹے نہیں کاٹے جائیں گے، اور اس کے شکار کو نہیں بدکایا جائے گا اور اس کا لقطہ نہیں اٹھائے گا مگر وہ شخص جو اس کا اعلان کرے، اور اس کی گھاس پھونس نہیں اکھاڑی جائے گی)۔

سرخسی کہتے ہیں: عموم بلوی اس جگہ معتبر ہوگا جہاں اس کے خلاف نص نہ ہو، لیکن نص کی موجودگی میں اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔

امام ابو یوسف نے کہا: حرم کی گھاس چرانے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، اس لئے کہ حرم میں جو لوگ حج یا عمرہ کے لئے داخل ہوتے ہیں وہ جانوروں پر سوار ہوتے ہیں، اور ان کے لئے جانوروں کو گھاس چرنے سے روکنا ممکن نہیں ہوتا، اور ظاہر ہے کہ اس میں حرج ہے لہذا رفع حرج کے لئے اس کی اجازت ہوگی۔

شاطبی نے ابن عربی سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے: جب خبر واحد شریعت کے کسی قاعدہ کلیہ کے معارض ہو تو کیا اس پر عمل کرنا جائز ہے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں: اس پر عمل کرنا جائز نہیں ہے، امام شافعی کا قول ہے: اس پر عمل کرنا جائز ہے اور امام مالک کو اس مسئلہ میں تردد ہے، شاطبی کہتے ہیں: امام مالک کا مشہور اور معتمد علیہ قول یہ ہے کہ حدیث کی تائید اگر دوسرے قاعدہ کلیہ سے ہو رہی ہے تو اس کو قبول کیا جائے گا اور اگر حدیث تنہا رہ جاتی ہے تو اس کو ترک کردیا جائے گا، شاطبی کہتے ہیں: امام مالک بن انس نے بہت سے مواقع میں اس

---

(۱) الموافقات ۱۵/۳، ۱۶ المكتبة التجارية الكبرى مع تعليق شيخ عبد الله دراز۔

(۱) حدیث: ''إن هذا البلد حرمه الله'' کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۴۶، ۴۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۸۶، ۹۸۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

قول پر اعتماد کیا ہے، کیونکہ یہ صحیح اور معتبر ہے، اسی قول کے تحت امام مالک نے اس حدیث کا انکار کیا ہے کہ مال غنیمت کی تقسیم سے پہلے جن ہانڈیوں میں غنیمت کے اونٹوں اور بکریوں کا گوشت پک رہا تھا ان کو الٹوا دیا گیا تھا، اس انکار کی بنیاد رفع حرج کا اصول ہے جس کو مصالح مرسلہ سے تعبیر کیا جاتا ہے، چنانچہ امام مالک نے تقسیم غنیمت سے پہلے اس شخص کو جو ضرورت مند ہو اشیاء خوردنی کے استعمال کی اجازت دی ہے، اسی اصول پر امام مالک کے اس قول کی بنیاد ہے جو خیار مجلس کی حدیث کے سلسلے میں ہے (۱)۔

کیونکہ اس حدیث کے ذکر کرنے کے بعد وہ کہتے ہیں: ''ہمارے نزدیک اس کے لئے کوئی متعینہ حد نہیں ہے اور نہ اس سلسلہ میں کوئی امر معمول بہ ہے'' یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مجلس کی مدت مجہول ہے، اور اگر کوئی مدت مجہولہ کے لئے خیار کی شرط رکھے تو بالاتفاق باطل ہے، لہذا شریعت سے ایسا حکم کیونکر ثابت ہوسکتا ہے جس کا از روئے شرع شرط بننا جائز نہیں ہے، یہاں امام مالک نے ایک اجماعی اصول کی طرف رجوع کیا ہے، نیز ضرر اور جہالت کا اصول قطعی ہے اور وہ اس حدیث ظنی سے ٹکرا رہا ہے (۲)۔

وہ اصولی دلائل اور فقہی قواعد جن میں رفع حرج ملحوظ ہے:

۱۳ - چونکہ رفع حرج شریعت کا ایک اہم مقصد اور اس کی ایک بنیادی اصل ہے، اس لئے بہت سے اصولی دلائل اور فقہی قواعد میں یہ مقصد نمایاں ہے۔

ان اصولی دلائل میں سے جن میں رفع حرج ملحوظ ہے، مصالح مرسلہ ہے، شاطبی کہتے ہیں: مصالح مرسلہ کا حاصل یہ ہے کہ امر ضروری کی حفاظت کی جائے اور دین میں لازم ہونے والے حرج کو رفع کیا جائے (۱)۔

اسی طرح استحسان ہے، سرخسی کہتے ہیں: ہمارے شیخ امام کہا کرتے تھے: استحسان قیاس کو ترک کر کے اس چیز کو اختیار کرنا ہے جو لوگوں کے لئے زیادہ موافق ہو، ایک قول ہے: استحسان ان احکام میں سہولت کی جستجو کرنا ہے جن میں خاص و عام مبتلا ہوں، ایک قول ہے: وسعت اور آسانی کو اختیار کرنا استحسان ہے، پھر وہ کہتے ہیں کہ ان عبارتوں کا حاصل یہ ہے کہ آسانی کے لئے تنگی کو ترک کرنا استحسان ہے، اور یہ دین کا ایک اصول ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ" (۲) (اللہ تمہارے حق میں سہولت چاہتا ہے اور تمہارے حق میں دشواری نہیں چاہتا) اور رسول اللہ ﷺ نے جس وقت حضرت علی اور حضرت معاذؓ کو یمن روانہ فرمایا تھا تو ان سے فرمایا تھا: "يسرا ولا تعسرا، و بشرا ولا تنفرا" (۳) (آسانی کرنا تنگی نہ کرنا اور خوشخبری سنانا بیزار نہ کرنا)۔

قواعد فقہیہ میں اس کی مثال یہ قاعدہ ہے: " **المشقة تجلب التيسير**" (مشقت آسانی کو کھینچتی ہے)، علماء کہتے ہیں: اس قاعدہ کے تحت شریعت کی تمام رخصتیں اور تمام تخفیفات نکلتی ہیں، اور اسی قاعدہ کا ہم معنی امام شافعی کا یہ قول ہے: " **إذا ضاق الأمر اتسع**"

---

(۱) خیار مجلس کی حدیث کے الفاظ یہ ہیں: "البيعان بالخيار مالم يتفرقا" کی روایت بخاری (الفتح ۳۲۸/۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۱۶۴/۳ طبع الحلبی) نے حکیم بن حزام سے کی ہے۔

(۲) الموافقات ۱۷/۳ اور اس کے بعد کے صفحات، المبسوط للسرخسی ۱۰۵/۴، دار المعرفہ طبع دوم، الأشباہ والنظائر لابن نجیم ۸۳، دار مکتبۃ الہلال ۱۹۸۰ء۔

(۱) الاعتصام ۱۱۴/۲، المکتبۃ التجاریہ۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۸۵۔

(۳) حدیث: "يسرا ولاتعسرا و بشرا ولاتنفرا " کی روایت بخاری (الفتح ۵۲۴/۱۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۳۵۹/۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابوموسی اشعری سے کی ہے۔

(شیٔ جب تنگ ہوجاتی ہے تو وسیع ہوجاتی ہے)۔ ابن ابو ہریرہ کہتے ہیں: اصول میں اشیاء کو اس بنیاد پر رکھا گیا ہے کہ جب وہ تنگ ہوجائیں تو ان میں وسعت پیدا کی جائے اور جب ان میں توسع آجائے تو تنگی کی جائے۔

رخص شرعیہ بھی اسی اصول کے تحت آتی ہیں، یہ رخصتیں امت سے حرج کو دفع کرنے کے لئے مشروع ہوئی ہیں۔

اسی طرح یہ قاعدہ "الضرر یزال" (ضرر کو دور کیا جائے گا) اور اس سے ملتے جلتے دوسرے قواعد مثلاً: **الضرورات تبیح المحظورات** ، (ضرورتیں ممنوع چیز کو مباح کردیتی ہیں)، **الحاجة تنزل منزلة الضرورة** (حاجت ضرورت کی جگہ لے لیتی ہے)۔

گناہ کرنے والے کو جو ذہنی اور نفسیاتی تنگی لاحق ہوتی ہے اس کو دور کرنے کے لئے جو اصول طے کیا گیا ہے وہ توبہ ہے، اسی طرح یہ اصول ہے کہ اسلام سابقہ گناہوں کو ساقط کردیتا ہے، نیز مختلف قسم کے کفارات ہیں، فرمان باری تعالی: **"وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ"**[1] (تم پر دین کے بارہ میں کوئی تنگی نہیں کی) کی تفسیر میں حضرت ابن عباس فرماتے ہیں: یہ اسلام کی دی ہوئی اس وسعت کی طرف اشارہ ہے جو اللہ تعالی نے توبہ اور کفارات کی صورت میں رکھی ہے[2]۔

رفع الیدین

دیکھئے: "رفع"۔

(۱) سورۂ حج / ۷۸۔

(۲) المبسوط ۱۰ / ۱۴۵، الأشباہ والنظائر للسیوطی ۷۶ اور اس کے بعد کے صفحات ۸۳ / اور اس کے بعد کے صفحات، دار الکتب العلمیہ ۱۹۸۳ء، الأشباہ والنظائر لابن نجیم ۷۵، ۸۵ اور اس کے بعد کے صفحات، دار الہلال ۱۹۸۰ء، الموافقات ۲ / ۱۵۸، المکتبۃ التجاریۃ الکبری۔

رفق

تعریف:

۱-رفق لغت میں پہلو کا نرم ہونا،فعل کا لطیف ہونا،عمل کو اچھی طرح انجام دینا اور رفتار میں میانہ روی اختیار کرنا ہے[۱]۔

رفق کے مرادف الفاظ رحمت ، شفقت، لطف اور عطف ہیں، اوراس کی ضد شدت، عنف، قسوت اور فظاظة ہیں۔

رفق کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۲]۔

شرعی حکم:

۲-عمومی طور پر رفق کا حکم استحباب ہے، چنانچہ وہ ہر چیز میں مستحب ہے[۳]،اس لئے کہ بخاری نے حضرت عائشہؓ سے جس حدیث کی روایت کی ہے اس میں نبی ﷺ کا ارشاد ہے :"إن الله يحب الرفق في الأمر كله"[۴] (بیشک اللہ تعالی تمام امور میں نرمی کو پسند کرتا ہے)۔

نیز نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "إن اللّٰه رفيق يحب الرفق و يعطي على الرفق مالا يعطي على العنف"[۱] (بے شک اللہ رفق اور نرمی والا ہے نرمی کو پسند کرتا ہے،اور نرمی پر اتنا عطا کرتا ہے کہ سختی پر نہیں عطا کرتا)۔ نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے :"إن الرفق لا يكون في شيء إلا زانه، ولا ينزع من شيء إلا شانه"[۲] (نرمی جس شیٔ میں ہوگی اس کو زینت دے گی اور جس شیٔ سے الگ کرلی جائے گی اس کو معیوب کردے گی)۔ نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے:"من أعطي حظه من الرفق فقد أعطي حظه من الخير"[۳] (جس شخص کو نرمی کا حصہ عطا کیا گیا تو یقیناً اس کو خیر کا حصہ عطا کیا گیا)۔ نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے :"من يحرم الرفق يحرم الخير"[۴] (جو شخص نرمی سے محروم کردیا جاتا ہے وہ خیر سے محروم کردیا جاتا ہے)۔اور استحباب کے دائرے سے نکل کر رفق کبھی واجب ہوتا ہے جیسے والدین کے ساتھ نرمی کرنا، اور کبھی ممنوع ہوتا ہے جیسے ان کفار کے ساتھ نرمی کرنا جو برسر پیکار ہوں، اس لئے کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے:"مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللّٰهِ وَالَّذِيْنَ مَعَهُ أَشِدَّآءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ"[۵] (محمد (ﷺ) اللہ کے پیغمبر ہیں اور جو لوگ ان کے ساتھ ہیں وہ سخت ہیں کافروں کے مقابلے میں (اور) مہربان ہیں آپس میں)۔

فقہاء نے متعدد مسائل میں رفق کا ذکر کیا ہے۔

---

(۱) الصحاح، اللسان ، المصباح مادہ: ''رفق'' المغرب، أساس البلاغہ مادہ: ''رفق''۔

(۲) فتح الباری ۱۰/ ۴۴۹ طبع الریاض۔

(۳) فتح الباری ۱۰/ ۴۴۹ طبع الریاض۔

(۴) حدیث:"إن الله يحب الرفق فی الأمر كله" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۴۴۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

---

(۱) حدیث:" إن الله رفيق يحب الرفق...... " کی روایت مسلم (۴/ ۲۰۰۴ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث:" إن الرفق لايكون......" کی روایت مسلم (۴/ ۲۰۰۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث:"من أعطي حظه من الرفق ......" کی روایت ترمذی (۴/ ۳۶۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابودرداء سے کی ہے اور کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۴) حدیث:"من يحرم الرفق يحرم الخير " کی روایت مسلم (۴/ ۲۰۰۳ طبع الحلبی) نے حضرت جریر بن عبداللہ سے کی ہے۔

(۵) سورۂ فتح/ ۲۹۔

اللہ سبحانہ وتعالی کا مکلّف بندوں کے ساتھ رفق:

۳-اللہ تعالی کا اپنے مکلّف بندوں کے ساتھ رفق ان احکام میں نمایاں ہے جواس نے ان کے لئے مشروع کئے ہیں، اس لئے کہ اللہ سبحانہ وتعالی نے ان کو انہی احکام کا مکلّف کیا ہے جو بغیر کسی مشقت کے ان کی قدرت وطاقت میں ہیں، چنانچہ ان کو نماز اور رمضان کے روزوں کا حکم دیا تو ان کے لئے ان رخصتوں کی بھی اجازت دی جو ان عبادتوں سے پیدا ہونے والی مشقت کو ہلکی کر دیں، چنانچہ سفر اور مرض میں افطار، قصر اور جمع (بین الصلوتین) کی رخصت دی، اور ضرورت کے وقت ممنوع چیزوں کو مباح کیا، بشرطیکہ ضرورت ممنوع شئ کے مساوی یا اس سے بڑھ کر ہو، جیسے مضطر کے لئے مردار کو مباح کرنا، اور ان پر انہی عبادتوں کو واجب کیا جو آسان ہیں، اور نوافل کے بارے میں ان کو حکم دیا کہ اپنی طاقت و وسعت کے مطابق عمل کریں، اور بندوں کی سہولت کے پیش نظر ان کو حکم دیا کہ ان نوافل کا بار نہ اٹھائیں جن میں زیادہ مشقت ہے، اس لئے کہ اس مشقت کی وجہ سے ان نوافل پر مداومت نہیں ہو پائے گی، نیز نبی علیہ السلام نے غلو اور تکلف سے منع فرمایا ہے، اور ارشاد فرمایا: "**خذوا من الأعمال ما تطیقون، فإن اللّٰہ لن یمل حتی تملوا**"(۱) (وہی اعمال اختیار کرو جن کی تمہارے اندر طاقت ہے، اس لئے کہ جب تک تم نہ اکتا جاؤ اللہ ہرگز نہیں اکتائے گا)، نیز فرمایا: "**القصد القصد تبلغوا**"(۲) (میانہ روی اختیار کرو میانہ روی اختیار کرو پہنچ جاؤ گے)، یہ حقیقت ہے کہ جو احکام بندوں پر فرض کئے گئے ہیں ان سے شارع حکیم کا مقصود یہ نہیں ہے کہ بندے مشقت میں پڑ جائیں۔

اس کی تفصیل اپنے دلائل کے ساتھ: "تیسیر"، "رخصۃ" اور "رفع الحرج" کی اصطلاحات میں ہے۔

والدین کے ساتھ نرمی کرنا:

۴-اللہ سبحانہ وتعالی نے متعدد آیات میں والدین کے ساتھ نرمی، حسن سلوک اور نیکی کرنے کا حکم دیا ہے، جیسے اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: "**قُلْ تَعَالَوْا اَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ اَلَّا تُشْرِكُوْا بِهٖ شَيْئًا وَّبِالْوَالِدَيْنِ اِحْسَانًا**"(۱) (آپ کہہ دیجئے کہ آؤ میں تمہیں پڑھ کر سناؤں وہ چیزیں جو تم پر تمہارے پروردگار نے حرام کی ہیں (یعنی یہ کہ) اس کے ساتھ کسی چیز کو شریک نہ ٹھہراؤ اور ماں باپ کے ساتھ حسن سلوک کرتے رہو)۔ اور اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: "**وَقَضٰى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوْا إِلَّا إِيَّاهُ وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَّهُمَا أُفٍّ وَّلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيْمًا، وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَ قُلْ رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِيْ صَغِيْرًا**"(۲) (اور تیرے پروردگار نے حکم دے رکھا ہے کہ بجز اسی (ایک رب) کے اور کسی کی پرستش نہ کرنا اور ماں باپ کے ساتھ حسن سلوک رکھنا اگر وہ تیرے سامنے بڑھاپے کو پہنچ جائیں ان دونوں میں سے ایک یا وہ دونوں تو ان سے ہوں بھی نہ کہنا اور نہ ان کو جھڑکنا اور ان سے ادب کے ساتھ بات چیت کرنا اور ان کے سامنے محبت سے انکسار کے ساتھ جھکے رہنا اور کہتے رہنا کہ اے میرے پروردگار ان پر رحمت فرما جیسا کہ انہوں نے مجھے بچپن میں پالا، پرورش کیا)۔

---

(۱) حدیث: "خذوا من الأعمال ما تطیقون" کی روایت مسلم (۸۱۱/۲ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "القصد القصد تبلغوا" کی روایت بخاری (الفتح ۲۹۴/۱۱ طبع السلفیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) سورۂ انعام / ۱۵۱۔

(۲) سورۂ اسراء ۲۳/ ۲۴، الموسوعۃ الفقہیہ ۸/ ۶۳۔

تفصیل اصطلاح ''برالوالدین'' میں ہے۔

پڑوسی کے ساتھ نرمی کرنا:

۵- اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اپنی کتاب میں اور اپنے رسول کی زبانی یہ حکم دیا کہ پڑوسی کے ساتھ نرمی اور حسن سلوک کیا جائے، اور اس کے حقوق کی ادائیگی اور نگہداشت کی جائے، اس کی ایک مثال اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: ''وَاعْبُدُوْا اللّٰهَ وَلاَ تُشْرِكُوْا بِهٖ شَيْئًا وَّبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَّ بِذِی الْقُرْبٰى وَالْيَتَامٰى وَالْمَسَاكِيْنِ وَالْجَارِ ذِیْ الْقُرْبٰى وَ الْجَارِ الْجُنُبِ''[1] (اللہ کی عبادت کرو اور کسی چیز کو اس کا شریک نہ کرو اور حسن سلوک رکھو والدین کے ساتھ اور قرابت داروں کے ساتھ اور یتیموں اور مسکینوں اور پاس والے پڑوسی اور دور والے پڑوسی کے ساتھ)۔

اس کی تفصیل ''جوار'' کی اصطلاح میں ہے[2]۔

امام کا مقتدیوں کے ساتھ نرمی کرنا:

۶- امام کے لئے مسنون ہے کہ وہ مقتدیوں کے ساتھ نرمی کا معاملہ کرے اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ قراءت اور اذکار میں تخفیف کرے، اور ارکان وآداب کی بجاآوری میں سہولت سے کام لے، اور مریض اور کمزور اور ضرورت مند کا لحاظ کرتے ہوئے کمال کے ادنی درجہ پر عمل کرے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: ''إذا صلّى أحدكم بالناس فليخفف فإن فيهم الضعيف والسقيم و الكبير''[3] (جب تم میں سے کوئی لوگوں کو نماز پڑھائے تو اسے

(۱) سورۂ نساء/۳۶۔

(۲) الموسوعۃ الفقہیہ ۲۱۶/۱۶۔

(۳) حدیث: ''إذا صلى أحدكم بالناس فليخفف'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۹۹/۲ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہ سے کی ہے۔

چاہئے کہ ہلکی نماز پڑھائے اس لئے کہ ان میں کمزور، بیمار اور بوڑھے بھی ہیں)۔

اس کی تفصیل ''إمامۃ الصلوۃ'' کی اصطلاح میں ہے[1]۔

عبادت کے لئے بھیڑ کے مواقع پر دوسروں کے ساتھ نرمی کرنا اور ایذارسانی سے بچنا:

۷- حج اور عمرہ کے طواف میں حجر اسود کو چھونا اور اس کو بوسہ دینا سنت ہے، لیکن اگر یہ نہ ہوسکے تو لکڑی یا ہاتھ سے اس کی جانب اشارہ کرنے پر اکتفاء کرے، اور غیر مالکیہ کے نزدیک جس چیز سے اشارہ کیا ہے اسی کو بوسہ دے اور تکبیر کہے، وہاں تک پہنچنے اور بوسہ لینے کے لئے دوسروں کو اذیت نہ دے، کیونکہ مروی ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے حضرت عمرؓ سے فرمایا: ''يا عمر، إنك رجل قوي لا تزاحم على الحجر فتؤذي الضعيف إن وجدت خلوة فاستلمه و إلا فاستقبله فهلل و كبر''[2] (عمر! تم طاقتور آدمی ہو، حجر اسود پر مزاحمت نہ کرنا کہ کمزور اور ضعیف شخص کو اذیت پہنچاؤ، اگر جگہ پاؤ تو اس کو چوم لو ورنہ اس کی طرف منہ کرکے کھڑے ہوجاؤ اور تہلیل وتکبیر کرو)، یہ تمام چیزیں مستحب ہیں اور فقہاء کے نزدیک متفق علیہ ہیں[3]۔

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ ۲۱۳/۶ فقرہ/۲۷، ۲۸۔

(۲) حدیث: ''يا عمر، إنك رجل قوي...... '' کی روایت احمد (۲۸/۱ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، اور ہیثمی نے (مجمع ۲۴۱/۳ طبع القدسی) میں کہا ہے کہ اس کو امام احمد نے روایت کیا ہے اور اس کے اندر ایک راوی ہیں جن کا ذکر نہیں کیا گیا ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱۶۵/۲، ۱۶۶ طبع المصریہ، جواہر الإکلیل ۱/۱۷۸ طبع المعرفہ، روضۃ الطالبین ۸۵/۳ طبع المکتب الاسلامی، کشاف القناع ۴۸۵/۲ طبع النصر، المغنی ۳۷۱/۳ طبع الریاض۔

اوراس کی تفصیل موسوعہ (ج ۱۷ص ۱۳۷) میں ''حجر اسود'' کی بحث میں ہے۔

منکر کو ختم کرنے میں نرمی اختیار کرنا:

۸- جو شخص منکر کو مٹانے کا فریضہ انجام دینا چاہتا ہے اس کے لئے مناسب ہے کہ وہ اپنی ذات کو قول وعمل کے اعتبار سے لائق تحسین بنائے اور عمدہ اخلاق سے آراستہ ہو، تاکہ اس کا عمل مقبول ہو اور اس کی بات مانی جائے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللّٰهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ''،[۱] (پھر یہ اللہ کی رحمت ہی کے سبب سے ہے کہ آپ ان کے ساتھ نرم رہے اور اگر آپ تندخو سخت طبع ہوتے تو لوگ آپ کے پاس سے منتشر ہوگئے ہوتے۔) منکر کے مٹانے کا ایک ذریعہ نرمی اور مہربانی سے سمجھانا ہے۔ حضرت ابوسعیدؓ سے روایت ہے کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا ہے: ''**من رأى منكم منكرا فليغيره بيده ، فان لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه و ذلك أضعف الإيمان**''،[۲] (تم میں جو شخص برائی کو دیکھے تو اسے چاہئے کہ اس کو اپنے ہاتھ سے مٹادے، لیکن اگر اس کی طاقت نہ ہو تو اپنی زبان سے اسے برا کہے، اور اگر اس کی بھی طاقت نہ ہو تو اپنے دل سے اسے برا سمجھے، اور یہ ایمان کا سب سے کمزور درجہ ہے۔)

خاص کر اس کے ساتھ نرمی کرنا جس کے شر کا اندیشہ ہو جیسے وہ ظالم جس کو غلبہ وتسلط حاصل ہو اور جیسے جاہل غیر معاند [۳]۔

(۱) سورۂ آل عمران/۱۵۹۔

(۲) حدیث: ''من رأى منكم منكرا'' کی روایت مسلم (۱/ ۶۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے۔

(۳) الموسوعۃ الفقہیہ ۶/ ۲۵۰، فقرہ ۵، ۷/ ۲۴۴، فقرہ ۱۹۔

اور اس کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں مسجد میں اعرابی کے پیشاب کرنے کا ذکر ہے، چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ ایک اعرابی نے مسجد میں پیشاب کردیا تو لوگ اس کی طرف بڑھے تو ان سے نبی ﷺ نے فرمایا: ''**دعوه و هريقوا على بوله سجلا من ماء أو ذنوبا من ماء فإنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين**''،[۱] (اس کو چھوڑ دو اور اس کے پیشاب پر ایک ڈول پانی ڈال دو، اس لئے کہ تم آسانی کرنے والے بناکر بھیجے گئے ہو تم تنگی کرنے والے بناکر نہیں بھیجے گئے ہو) اس حدیث میں یہ پیغام ہے کہ جاہل کے ساتھ نرمی کرنی چاہئے اور اس کو ضروری چیزوں کی تعلیم بغیر سختی اور اذیت کے دینا چاہئے بشرطیکہ وہ جاہل مخالفت میں استہزاء اور عناد کا مظاہرہ نہ کرے [۲]۔

خدام کے ساتھ نرمی کرنا:

۹- خدام کے ساتھ نرمی کرنا اور ان سے اچھا معاملہ کرنا ان امور میں سے ہے جن کا رسول اللہ ﷺ نے حکم دیا ہے اور جن پر صحابہؓ نے برابر عمل کیا ہے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے حکم دیا کہ ہم ان سے اچھا معاملہ کریں اور کھلانے، پہنانے اور کام لینے میں ان کے ساتھ نرمی کریں، جو ہم کھائیں وہ ان کو کھلائیں اور جو ہم پہنیں وہ ان کو پہنائیں اور ان کو ایسے کاموں کی تکلیف نہ دیں، جن کی بجاآوری ان پر شاق ہو، اور اگر ایسا ہوجائے تو ہم پر لازم ہے کہ ہم ان کی مدد کریں، کیونکہ بخاری نے اپنی صحیح میں حضرت معرور سے روایت کی

(۱) حدیث: ''إن أعرابيا بال في المسجد'' کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۳۲۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) فتح الباری ۱/ ۳۲۲، ۳۲۵ طبع الریاض، صحیح مسلم بشرح النووی ۳/ ۱۹۰، ۱۹۱ طبع المصریہ، تحفۃ الأحوذی ۱/ ۴۵۷، ۴۵۹ طبع المدنی، سنن ابوداؤد ۱/ ۲۶۳، ۲۶۵ طبع الترکیہ، سنن ابن ماجہ ۱/ ۱۷۵، ۱۷۶ طبع الترکیہ۔

ہے وہ کہتے ہیں: میں نے ربذہ میں حضرت ابو ذرؓ سے ملاقات کی، اس وقت ان کے جسم پر جو پوشاک تھی ویسی ہی پوشاک ان کے غلام کے جسم پر تھی، میں نے ان سے اس کا سبب دریافت کیا تو انہوں نے کہا: میں نے ایک شخص سے گالم گلوج کی تھی اور اس کی ماں کی وجہ سے اس کو عار دلائی تھی تو مجھ سے نبی ﷺ نے فرمایا تھا: "**يا أبا ذر أعيرته بأمه؟ إنک امرؤ فيک جاهلية، إخوانكم خولكم جعلهم الله تحت أيديكم، فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل و ليلبسه مما يلبس، ولا تكلفوهم ما يغلبهم فإن كلفتموهم فأعينوهم**"[1] (ابوذر! کیا تم نے اس کو اس کی ماں کی وجہ سے عار دلائی ہے؟ یقیناً ابھی تم میں جاہلیت باقی ہے، تمہارے بھائی تمہارے غلام ہیں ان کو اللہ نے تمہارے ماتحت کردیا ہے، لہذا جس کا بھائی اس کے ماتحت ہو اسے چاہئے کہ جو خود کھائے وہی اس کو کھلائے اور جو خود پہنے وہی اس کو بھی پہنائے اور ان کو ایسا کام کرنے کو مت کہو جو ان کے قابو سے زیادہ ہو اور اگر ایسا کرو تو ان کی مدد کردو)۔

اس کی تفصیل اصطلاح "خدمۃ" میں ہے۔

جانور کے ساتھ نرمی کرنا:

۱۰- جو چیزیں حیوانات کے ساتھ نرمی اختیار کرنے کے بارے میں وارد ہیں انہی کا ایک جزیہ ہے کہ ان کو بغیر چارہ کے باندھ کر رکھنے اور اذیت دینے سے منع کیا گیا ہے، اور جو ان کو پانی پلائے اور ان کے اوپر خرچ کرے اس کی فضیلت بیان کی گئی ہے، خواہ وہ جانور مویشیوں میں سے ہو یا غیر مویشی ہو، جانوروں کو بغیر چارہ کے باندھنے کی جو ممانعت وارد ہے اس کی مثال وہ حدیث ہے جس کی مسلم نے اپنی صحیح میں روایت کی ہے: "**أن ابن عمر مر بفتيان من قريش قد نصبوا طيرا وهم يرمونه، وقد جعلوا لصاحب الطير كل خاطئة من نبلهم فلما رأوا ابن عمر تفرقوا، فقال ابن عمر: من فعل هذا؟ لعن الله من فعل هذا، إن رسول الله ﷺ لعن من اتخذ شيئا فيه الروح غرضا**"[1] (ابن عمرؓ کا گذر قریش کے چند نوجوانوں کے پاس سے ہوا جو ایک پرندہ کو باندھ کر اس پر تیراندازی کر رہے تھے، جو تیر خطا کرجاتا تھا وہ پرندہ کے مالک کا ہوتا تھا، جب انہوں نے حضرت ابن عمر کو دیکھا تو ہٹ گئے، تو حضرت ابن عمر نے دریافت کیا کہ یہ کس نے کیا ہے؟ جس نے ایسا کیا اس پر اللہ کی لعنت ہو، بیشک رسول اللہ ﷺ نے اس شخص پر لعنت کی ہے جو جاندار چیز کو نشانہ بنائے)، اور حضرت جابر بن عبداللہؓ سے روایت ہے وہ کہتے ہیں: "**نهى رسول الله ﷺ أن يقتل شئ من الدواب صبرا**"[2] (رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے کہ کسی جانور کو بغیر چارہ کے باندھ کر مار ڈالا جائے)۔

اور حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "**لا تتخذوا شيئا فيه الروح غرضا**"[3] (کسی بھی ایسی چیز کو جس میں روح ہے نشانہ نہ بناؤ)، صبر البهائم کا معنی علماء کے قول کے مطابق یہ ہے کہ ان کو زندہ باندھ دیا جائے تاکہ تیراندازی

---

(۱) حدیث: "إني ساببت رجلا......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/۸۴ طبع السلفیہ) اور فتح الباری (۵/۱۷۳، ۱۷۴ طبع الریاض) نے کی ہے۔

(۱) حدیث ابن عمر: "مر بفتيان من قريش......" کی روایت مسلم (۳/۱۵۵۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث جابر: "نهى أن يقتل شيء من الدواب الخ" کی روایت مسلم (۳/۱۵۵۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث ابن عباس: "لا تتخذوا شيئا فيه الروح غرضا" کی روایت مسلم (۳/۱۵۴۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

وغیرہ کے ذریعہ اسے مار ڈالا جائے اور یہی معنی ہیں ''**لاتتخذوا شیئا فیه الروح غرضا**'' یعنی جانور کو تم نشانہ نہ بناؤ کہ اس کی طرف تم اس طرح تیر چلاؤ جیسے چمڑے وغیرہ کے نشانہ کی طرف تیر اندازی کی جاتی ہے اور یہ نہی تحریم کے لئے ہے، اسی لئے ابن عمر کی روایت میں رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ''**لعن الله من فعل هذا**'' (اللہ کی اس پر لعنت ہو جس نے یہ کیا) اور اس لئے بھی کہ یہ حیوان کو عذاب دینا ہے اور اس کی مالیت کو ضائع کرنا ہے، اور اگر وہ حلال جانور ہے تو اس کے ذبح کو فوت کرنا ہے، اور اگر وہ حلال جانور نہیں ہے تو اس کی منفعت کو فوت کرنا ہے،[1] حتی کہ جن جانوروں کو گوشت کھانے کے لئے ذبح کیا جاتا ہے، نبی ﷺ نے ان کے ساتھ بھی نرمی کرنے کا حکم فرمایا کہ چھری تیز رکھی جائے اور ذبیحہ کو آرام پہنچایا جائے، نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''**إن الله كتب الإحسان على كل شئ فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبح، وليحد أحدكم شفرته وليرح ذبيحته**''[2] (اللہ نے ہر چیز کے ساتھ خوبی اور احسان کرنے کو فرض قرار دیا ہے، لہذا جب قتل کرو تو قتل میں خوبی کو ملحوظ رکھو اور جب ذبح کرو تو اچھی طرح ذبح کرو اور چاہئے کہ تم میں سے ہر ایک اپنی چھری کو تیز کرلے اور اپنے ذبیحہ کو آرام پہنچائے)۔

اور جو حدیثیں اس شخص کی فضیلت میں وارد ہیں جس نے کسی جانور کو از راہ شفقت پانی پلایا ان میں سے وہ حدیث ہے جس کی بخاری نے اپنی صحیح میں حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''**بينما رجل يمشي بطريق اشتد عليه العطش، فوجد بئرا فنزل فيها فشرب ثم خرج، فإذا كلب يلهث يأكل الثرى من العطش، فقال الرجل: لقد بلغ هذا الكلب من العطش مثل الذى كان بلغ بي، فنزل البئر فملأ خفه ثم أمسكه بفيه فسقى الكلب، فشكر الله له فغفر له، قالوا: يا رسول الله وإن لنا في البهائم أجراً؟ فقال: في كل ذات كبد رطبة أجر**''[1] (اسی اثناء میں کہ ایک شخص کسی راستے میں جا رہا تھا کہ اس کو سخت پیاس لگی اس کو ایک کنواں ملا اس میں اتر گیا اور پانی پیا پھر باہر نکل آیا پھر کیا دیکھتا ہے کہ ایک کتا زبان نکالے ہوئے پیاس کے مارے گیلی مٹی چاٹ رہا ہے تو اس شخص نے سوچا کہ اس کتے کو پیاس کی وہی شدت لاحق ہے جو مجھ کو لاحق تھی، پھر وہ کنویں میں اترا اور اس نے اپنے موزے میں پانی بھرا پھر اپنے منہ سے اس کو پکڑ کر باہر آیا اور کتے کو پلایا، اللہ تعالی نے اس کے اس عمل کو قبول فرمایا اور اس کی مغفرت فرمادی، صحابہ نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول کیا ہمارے لئے جانوروں کے بارے میں بھی اجر ہے؟ فرمایا: ہر تر جگر والے یعنی ذی حیات کو راحت پہنچانے میں اجر ہے)۔

حیوانات پر از راہ رحمت وشفقت خرچ کرنے کے سلسلے میں اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مملوک جانور پر خرچ کرنا دیانۃً واجب ہے، اس کے واجب اور لازم ہونے پر سب کے اتفاق کے باوجود اس بارے میں اختلاف ہے کہ اگر کسی کے پاس ایسا جانور ہو جس پر خرچ نہ کر رہا ہو تو کیا قاضی اس کو نفقہ پر مجبور کرے گا؟ تو حنفیہ نے ظاہر الروایہ میں ذکر کیا ہے کہ اس کو نفقہ پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ حق واجب پر اس وقت مجبور کیا جاتا ہے جب صاحب حق کی

---

(۱) صحیح مسلم بشرح النووی ۱۳؍۱۰۷، ۱۰۸ طبع اول۔

(۲) حدیث: ''إن الله كتب الإحسان'' کی روایت مسلم (۳؍۱۵۴۸ طبع الحلبی) نے حضرت شداد بن اوس سے کی ہے۔

(۱) حدیث: ''بينما رجل يمشي بطريق......'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۰؍۴۳۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

طرف سے مقدمہ دائر کیا جائے اور اس کا مطالبہ کیا جائے اور یہاں کوئی فریق موجود ہی نہیں ہے، اس لئے جبر نہیں کیا جاسکتا، البتہ نفقہ فیما بینہ وبین اللہ واجب ہے، اور امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ اس کو نفقہ پر مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کو بھوکا رکھنے میں ایک حیوان کو بے فائدہ عذاب دینا ہے اور اضاعت مال بھی ہے، حالانکہ رسول اللہ علیہ ﷺ نے ان تمام چیزوں سے منع فرمایا ہے، اور اس لئے بھی کہ یہ حماقت ہے کیونکہ اچھے انجام اور اچھے نتائج سے خالی ہے اور حماقت از روئے عقل حرام ہے (۱)۔

مالکیہ نے ذکر کیا ہے کہ اگر چراگاہ نہ ہو تو جانور کا نفقہ قضاءً واجب ہے، اس لئے کہ اس طرح جانور کو بھوکا مارنا امر منکر ہے اور ازالہ منکر کا فیصلہ دینا واجب ہے، ابن رشد کا قول اس سے مختلف ہے وہ کہتے ہیں: نفقہ کے لئے اس سے کہا جائے گا لیکن فیصلہ نہیں دیا جائے گا، اور جانور میں وہ بلی بھی داخل ہے جو اندھی ہوگئی ہو، اس کا نفقہ اس شخص پر واجب ہے جس کے پاس وہ رہتی ہے کیونکہ وہ آنے جانے پر قادر نہیں ہے، لیکن اگر وہ آمد ورفت پر قادر ہو تو اس کا نفقہ واجب نہیں ہوگا، کیونکہ اس کے لئے جائز ہے کہ اس کو اپنے پاس سے بھگادے (۲)۔

اس مسئلہ میں شافعیہ کا مسلک اس سے قریب ہے جس کو مالکیہ نے اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف نے ذکر کیا ہے، چنانچہ نووی نے ''الروضہ'' میں ذکر کیا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی جانور کا مالک ہو تو اس پر اس کا چارہ پانی لازم ہے، اور چارہ پانی کے درجہ میں یہ ہے کہ اس کو چرنے کے لئے اور پانی پینے کے لئے چھوڑ دے، بشرطیکہ وہ ان جانوروں میں سے ہو جو چرنے پر اکتفا کرتے ہیں اور زمین پر گھاس پھونس بھی موجود ہو اور چرنے سے کوئی مانع نہ ہو، مثلاً یہ کہ زمین برف وغیرہ سے ڈھکی ہوئی نہ ہو، لیکن اگر زمین خشکی اور قحط سالی کی شکار ہو اور اس کے لئے چرنا کافی نہ ہو تو اس پر لازم ہے کہ مزید اتنا چارہ دے جو اس کو کافی ہو، اور یہ حکم ہر حیوان محترم میں عام ہے، (حیوان محترم وہ ہے جس کو مارنا جائز نہیں ہے) اور جب جانور کا مالک نفقہ سے گریز کرے اور وہ جانور حلال ہو تو بادشاہ اس کو مجبور کرے گا کہ وہ اس کو چارہ دے کر یا چرنے کے لئے اس کو آزاد کر کے اس کی جان بچائے یا اس کو فروخت کردے، یا اس کو ذبح کردے، اور اگر جانور حلال نہ ہو تو اس کی بیع یا اسکی نگہداشت پر مجبور کرے گا اور اس کی حکم عدولی کی صورت میں خود حاکم اس کا نائب بنکر اپنی صوابدید اور مقتضائے حال کے مطابق کام کرے گا، ابن القطان سے منقول ہے کہ اگر بھیڑیئے وغیرہ کا خوف ہو تو جانور کو باہر نہیں چھوڑے گا اور اگر اس کے پاس مال نہ ہو تو حاکم جانور یا اس کا کچھ حصہ فروخت کردے گا یا کرایہ پر لگادے گا اور اگر جانور کے اندھے یا اپاہج ہونے کی وجہ سے لوگوں کو اس کے خریدنے سے دلچسپی نہ ہو تو اس پر بیت المال خرچ کرے گا (۱)۔

اس مسئلہ میں حنابلہ کا مسلک شافعیہ کے مسلک کی طرح ہے، چنانچہ ''کافی'' میں ہے کہ جو شخص کسی جانور کا مالک ہو تو اس پر اس کے چارے کا انتظام کرنا لازم ہے، کیونکہ حضرت انس نے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ علیہ ﷺ نے فرمایا: ''عذبت امرأة في هرة

---

(۱) بدائع الصنائع ۴/ ۴۰ طبع الجمالیہ، ابن عابدین ۲/ ۶۸۸، ۶۸۹ طبع بولاق، فتح القدیر ۳/ ۳۵۵، ۳۵۶ طبع الأمیریہ، الاختیار ۴/ ۱۴ طبع المعرفہ، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۵۷۳، ۵۷۴ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۲۲ طبع الفکر، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۰۷ طبع المعرفہ، الخرشی ۴/ ۲۰۱، ۲۰۲، طبع بولاق، الزرقانی ۴/ ۲۵۸، ۲۵۹ طبع الفکر، التاج والإکلیل مع مواہب الجلیل ۴/ ۲۰۶، ۲۰۷ طبع النجاح۔

(۱) روضۃ الطالبین ۹/ ۱۲۰ طبع المکتب الاسلامی، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۹۴ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۲۹، ۲۳۱ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، الشروانی ۸/ ۳۷۰، ۳۷۴ طبع دار صادر، الجمل علی المنہج ۴/ ۵۲۷، ۵۲۹ طبع التراث، المہذب ۲/ ۱۶۹، ۱۷۰ طبع الحلبی۔

سبحنتها حتى ماتت فدخلت فيها النهار، لاهي أطعمتها وسقتها إذهي حبستها، ولاهي تركتها تأكل من خشاش الأرض"[(۱)] (ایک عورت کو ایک بلی کے سلسلے میں عذاب دیا گیا، اس نے اس کو قید کئے رکھا یہاں تک کہ وہ مرگئی تو اس کی وجہ سے وہ دوزخ میں داخل ہوئی، جب اس نے اس کو باندھ کر رکھا تو نہ اس کو کھلایا پلایا اور نہ آزاد کیا کہ زمین کے کیڑے مکوڑے کو کھالیتی) اگر جانور کا مالک اس پر خرچ کرنے سے باز رہے تو اس کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ اس کو فروخت کردے، اگر وہ فروخت کرنے سے انکار کرے تو جانور کو کرایہ پر دیدیا جائے گا اور کرایہ اس پر خرچ کیا جائے گا، اگر یہ صورت ممکن ہو تو فبہا ورنہ فروخت کردیا جائیگا جیسا کہ بیوی کے نفقہ کی دشواری ہو تو میاں اور بیوی کے درمیان تفریق کردی جائے گی[(۲)]۔

اور حنابلہ کی کتابوں میں یہ بھی مذکور ہے کہ مالک پر حرام ہے کہ جانور پر اتنا بوجھ رکھے جس کو وہ اٹھا نہ سکے، اس لئے کہ شارع علیہ السلام نے انسان اور حیوان کو اس چیز کا مکلّف بنانے سے منع فرمایا ہے جس کی وہ طاقت نہ رکھتے ہوں، اور اس لئے بھی کہ اس میں حیوان کو عذاب دینا اور ضرر پہنچانا ہے، حالانکہ حیوان فی نفسہ محترم ہے نیز جانور سے اتنا دودھ نکال لینا کہ اس کے بچہ کو نقصان پہنچے حرام ہے، اس لئے کہ بچہ کی نگہداشت اس کے مالک پر واجب ہے، اور دودھ دوہنے والے کے لئے مندوب ہے کہ اپنے ناخن تراش لے تاکہ تھن زخمی نہ ہوجائے، اس کے علاوہ اور بہت سے مسائل ہیں جن کا حنابلہ نے اس باب میں ذکر کیا ہے[(۳)]۔

(۱) حدیث: "عذبت امرأة في هرة......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۵۱۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۰۲۲ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) الکافی ۳/ ۳۹۰ طبع المکتب الإسلامی۔

(۳) کشاف القناع ۵/ ۴۹۳، ۴۹۵ طبع النصر، الإنصاف ۹/ ۴۱۴، ۴۱۵ طبع

رفقۃ

تعریف:

۱ - "رفقة" لغت میں ساتھ رہنا ہے، نیز یہ اسم جمع ہے اور اس کا مفرد رفیق ہے اور جمع رفاق اور رفقاء ہے، یعنی وہ جماعت جو آدمی کی رفیق سفر ہو[(۱)]۔

اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف - صحب:

۲ - "صحب"، صاحب کا اسم جمع ہے اس کا مأخذ ہے صحبه أصحبه، صحبةً، اس کا اصل استعمال اس شخص کے لئے ہوتا ہے جس کو کسی کی رویت اور ہم نشینی حاصل ہو[(۲)]۔

ب - رکب:

۳ - "رکب" دراصل شتر سواروں کی سفر کرنے والی جماعت ہے، پھر اس میں توسع ہوا اور اس کا استعمال ہر قافلۂ سفر پر ہونے لگا خواہ کسی بھی سواری سے سفر کیا جائے[(۳)]۔

= التراث، القواعد لابن رجب/ ۳۲: قاعدہ ۲۳ ص ۱۳۸: قاعدہ ۷۵، المبدع ۸/ ۲۲۸، ۲۲۹ طبع المکتب الاسلامی، المغنی ۷/ ۶۳۴، ۶۳۵ طبع الریاض۔

(۱) تاج العروس۔

(۲) المصباح المنیر۔

(۳) تاج العروس، لسان العرب، المصباح المنیر۔

ج-نفر:

۴-"**نفر**"اور" **نفیر**"لغت میں لوگوں کی جماعت ہے، اس کی جمع "**انفار**" ہے، اس کا اطلاق خاندان اور قوم پر ہوتا ہے، فراء کہتے ہیں: "**نفر الرجل رهطه**" آدمی کا نفر اس کا خاندان ہے(۱)۔

د-رہط:

۵-"**رهط**" لغت میں قوم اور خاندان ہے، اسی معنی میں اللہ تعالی کا وہ ارشاد ہے جو قوم شعیب کی طرف سے نقل کرتے ہوئے وارد ہے: "**وَلَوْلاَ رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ**"(۲) (اور اگر تمہارے کنبہ کا ہم کو (لحاظ) نہ ہوتا تو ہم تم کو سنگ سار کر چکے ہوتے)۔ **رهط** کا اطلاق نفر کی طرح تین سے دس تک کی جماعت پر ہوتا ہے(۳)۔

شرعی حکم:

۶-سفر کرنے والے کے لئے مستحب ہے کہ جماعت کے ساتھ سفر کرے، تنہا سفر کرنا مکروہ ہے، اور جب تک کم از کم تین نفر ہم کاب نہ ہوں کراہت باقی رہے گی(۴)، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "**لو يعلم الناس ما في الوحدة ما أعلم ما سار راكب بليل وحده**"(۵) (اگر تنہا سفر کرنے کے نقصانات کا لوگوں کو وہ علم حاصل ہوجائے جو مجھے حاصل ہے تو کوئی سوار رات کو تنہا سفر نہ کرے)۔

نیز دوسری حدیث ہے: "**الراكب شيطان، و الراكبان شيطانان و الثلاثة ركب**"(۱) (ایک سوار شیطان ہے، اور دو سوار دو شیطان ہیں، اور تین سوار جماعت ہیں)۔

لہذا مناسب ہے کہ ایک یا دو آدمی مل کر سفر کرنے کے بجائے جماعت کے ساتھ سفر کیا جائے۔

اور مستحب ہے کہ رفقاء سفر اہل صلاح ہوں جو خیر کو پسند کرتے ہوں اور شر کو ناپسند کرتے ہوں، اگر بھول جائے تو اس کو یاد دلائیں اور یاد ہو تو اس کے ساتھ تعاون کریں اور یہ بھی مستحب ہے کہ وہ جماعت معتبر دوستوں اور معتمد رشتہ داروں میں سے ہو، اس لئے کہ ایسے لوگ اہم امور میں زیادہ معاون ثابت ہوتے ہیں، اور دیگر امور میں زیادہ مہربان ہوتے ہیں اور مناسب ہے کہ پورے سفر میں اپنے رفقاء کو راضی رکھنے کی کوشش کرے، اور اگر کبھی ان سے لغزشیں صادر ہوں تو ان کو برداشت کرے، اور ان پر صبر کرے(۲)۔

۷-رفقاء سفر کو چاہئے کہ اپنے اوپر اس شخص کو امیر بنائیں جو ان میں سب سے افضل ہو اور جو ان میں سب سے زیادہ صائب الرائی ہو، اور اس کی اطاعت کریں، کیونکہ حضرت ابوسعید اور حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "**إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم**"(۳) (جب تین آدمی سفر پر نکلیں تو ان کو چاہئے کہ اپنے میں سے ایک کو امیر بنالیں)۔ نووی کہتے ہیں کہ رفقاء سفر کے لئے یہ بھی مستحب ہے کہ توشہ اور سواری اور مصارف میں

---

(۱) تاج العروس، لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۲) سورۂ ہود ر ۹۱۔
(۳) لسان العرب، المصباح المنیر، تاج العروس۔
(۴) المجموع ۴ر ۳۸۹۔
(۵) حدیث: "لو يعلم الناس ما في الوحدة" کی روایت بخاری (الفتح ۶ر ۱۳۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

---

(۱) حدیث: "الراكب شيطان" کی روایت ترمذی (۴ر ۱۹۳ طبع الحلبی) نے کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے۔
(۲) المجموع ۴ر ۳۹۱۔
(۳) حدیث: "إذا خرج ثلاثة في سفر" کی روایت ابوداؤد (۳ر ۸۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، نووی نے ریاض الصالحین (ص ۳۶۷ طبع المکتب الاسلامی) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

مشترک نہ رہیں کیونکہ مشترک نہ رہنے میں عافیت زیادہ ہے، اس لئے کہ شرکت کی وجہ سے صدقہ وخیرات نہیں کرسکے گا، اور اگر شریک نے اجازت بھی دے دی تو ضروری نہیں ہے کہ وہ اجازت آخر تک برقرار رہے، اس کے باوجود اگر شرکت کرلی تو جائز ہے اور بہتر یہ ہے کہ اپنے حق سے کم پر اکتفا کرے ورنہ نزاع کی نوبت آسکتی ہے۔

لیکن اگر روز بروز کھانے پر جمع ہو جایا کریں یا باری باری روزانہ ایک ایک آدمی کے پاس کھایا کریں تو بہتر ہے[۱]۔

روایت میں آتا ہے: اصحاب رسول اللہ ﷺ نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول ہم کھاتے ہیں لیکن آسودہ نہیں ہوتے تو آپ ﷺ نے فرمایا: شاید تم الگ الگ کھاتے ہو، صحابہ نے عرض کیا کہ ہاں، آپ ﷺ نے فرمایا: **"فاجتمعوا علی طعامکم و اذکروا اسم اللہ یبارک لکم فیہ"**[۲] (اکٹھے ہوکر کھایا کرو اور اللہ کا نام لیا کرو برکت ہوگی)۔

وجوب حج کے لئے رفقاء کا ہونا شرط ہے:

۸- وجوب حج کے لئے ایسے رفقاء کا پایا جانا شرط ہے جن کے ساتھ اس وقت سفر کرے جس وقت اس شہر کے لوگ عادۃً حج کے لئے نکلتے ہوں، جب کہ راستہ پر خطر ہو اور قافلہ معمول کی رفتار سے سفر کرے۔ اگر رفقاء وقت معتاد سے پہلے نکل جائیں یا سفر میں اتنی تاخیر کردیں کہ مکہ تک پہنچنے کے لئے یومیہ ایک منزل سے زیادہ سفر کرنا ضروری ہوجائے یا معمول سے زیادہ تیز چلیں تو اس شخص پر حج واجب نہیں ہوگا، لیکن اگر راستہ مامون ہو اور تنہا شخص کو کوئی خوف وخطر نہ ہو تو اس پر حج لازم ہے خواہ رفقاء میسر نہ ہوں (تنہا ہونے کی وجہ سے) کسی اندیشہ کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ تفصیل "حج" میں ہے۔

یہ احکام تو مرد کے حق میں ہیں۔

۹- اب رہا عورت کا مسئلہ تو شوہر یا محرم کے بغیر نہ اس پر حج واجب ہے اور نہ اس کے لئے سفر جائز ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: **"لا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم ، ولا یدخل علیها إلا و معها محرم "**[۱] (کوئی عورت بغیر محرم کے سفر نہیں کرسکتی، اور نہ تنہائی میں کوئی اس کے پاس آسکتا ہے بجز اس کے کہ اس کے پاس اس کا محرم موجود ہو)۔

نیز حدیث میں ہے: **"لا یحل لامرأة تؤمن با للّٰه و الیوم الآخر أن تسافر مسیرة یوم و لیلة لیس معها حرمة"**[۲] (کسی عورت کے لئے جو اللہ اور آخرت پر ایمان رکھتی ہو جائز نہیں ہے کہ ایک دن اور ایک رات کا سفر اس حال میں کرے کہ اس کا محرم اس کے ساتھ نہ ہو)۔

اس پر تمام فقہاء کے درمیان اتفاق ہے۔

اور حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک عورت شوہر یا محرم کے بغیر باہر نہیں نکلے گی، اور شافعیہ کے نزدیک محرم یا شوہر یا عورتوں کی جماعت کے ساتھ نکل سکتی ہے۔

---

(۱) کشاف القناع ۲/ ۳۸۷، المجموع للنووی ۴/ ۳۸۶، القوانین الفقہیہ ۲۹۰۔

(۲) حدیث: "فلعلکم تفترقون......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۱۳۸ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن حجر نے اس کو معلول قرار دیا ہے، جیسا کہ فیض القدیر للمناوی (۱/ ۱۵۲ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں ہے۔

(۱) حدیث: "لا تسافر المرأة الا مع ذی محرم ولا یدخل علیها الا و معها محرم" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۷۲ طبع السّلفیہ) نے حضرت ابن عباس سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "لا یحل لا مرأة تؤمن باللّٰه و الیوم الأخر أن تسافر میسرة یوم ولیلة لیس معها حرمة" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۵۶۶ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۷۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہ سے کی ہے۔

اور مالکیہ کہتے ہیں: جب عورت کو محرم یا شوہر ساتھ سفر کرنے کے لئے میسر نہ ہو، یا یہ لوگ اس کے ساتھ سفر کرنے کے لئے آمادہ نہ ہوں تو وہ ایسے ساتھیوں کے ساتھ سفر کرسکتی ہے جو قابل اطمینان ہوں، اور قابل اطمینان نیک مرد اور نیک عورتیں ہیں، اور بہتر یہ ہے کہ مرد وعورت دونوں ساتھ ہوں اور صاحب ''مواہب الجلیل'' کہتے ہیں: امام مالک کی رائے یہ ہے کہ اگر عورت حج کا ارادہ کرے اور اس کا کوئی ولی نہ ہو تو وہ ان مردوں اور عورتوں کے ساتھ جاسکتی ہے جن پر اس کو بھروسہ ہو، اور اگر ولی ہو لیکن حج میں اس کے ساتھ جانے کے لئے تیار نہ ہو اس وقت بھی ان لوگوں کے ساتھ جاسکتی ہے جن کا ابھی ذکر ہوا، اور امام مالک کا یہ بھی قول ہے کہ وہ ایک عورت کے ساتھ بھی سفر کرسکتی ہے۔

لیکن نفلی اسفار اور وہ اسفار جو صرف مباح ہیں وہ بغیر محرم یا بغیر شوہر کے جائز نہیں ہیں، مالکیہ میں سے باجی نے ذکر کیا ہے: عورت کو جن رفقاء کے ساتھ سفر منع ہے، اس میں یہ قید ہے کہ وہ رفقاء سفر تھوڑی تعداد میں ہوں، لیکن بڑے قافلوں کی حیثیت شہروں اور بستیوں جیسی ہے، لہٰذا ان کے ہمراہ بغیر محرم اور عورتوں کے سفر کرنا درست ہے[1]۔

تفصیل ''حج'' میں ہے۔

سفر میں رفقاء کا وہی درجہ ہے جو حضر میں اہل وعیال کا ہے:

۱۰- اگر کوئی ساتھی فوت ہوجائے تو رفقاء سفر پر واجب ہے کہ اس کی تجہیز وتکفین اور تدفین کریں، اگر وہ ایسا نہ کریں تو گنہگار ہوں گے، اور حاکم ایسے لوگوں کی تعزیر کرسکتا ہے[1]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ رفقاء سفر کے لئے جائز ہے کہ اگر مریض کو کچھ خریدنے کی ضرورت ہو تو اس کے مال سے خریداری کریں، جیسا کہ ورثہ کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنے مورث کے مال سے خریداری کریں، اس لئے کہ سفر میں رفقاء کا وہی درجہ ہے جو حضر میں اہل وعیال کا ہے۔

رفقاء سفر کا مرجانے والے کے سامان کو فروخت کرنا:

۱۱- حنفیہ کہتے ہیں: رفقاء سفر کے لئے جائز ہے کہ اس شخص کا سامان اور اس کی سواری فروخت کردیں جو مرجائے، تجہیز وتکفین کے مصارف کے بعد جو بچے اس کو ورثہ تک پہنچادیں، اور اجنبی کو اس کی اجازت نہیں ہے، اس لئے کہ رفیق سفر کو دلالۃ اس کی اجازت ہوتی ہے، جیسا کہ رفیق سفر کو اجازت ہے کہ اگر کوئی ساتھی بے ہوش ہوجائے تو اس کی طرف سے احرام باندھ لے اور اس پر خرچ کرے، ''حاشیہ ابن عابدین'' میں مذکور ہے کہ: اس طرح کے مسئلہ سے امام محمد بن حسن کو ایک سفر میں سابقہ پڑا، واقعہ یہ پیش آیا کہ ان کا ایک ساتھی انتقال کرگیا تو انہوں نے اس کی کتابیں اور اس کا سامان فروخت کردیا، تو ان سے کہا گیا کہ آپ یہ کیونکر کررہے ہیں جب کہ آپ قاضی نہیں ہیں؟ تو انہوں نے یہ آیت کریمہ پڑھ دی ''**واللّٰہ یعلم المفسد من المصلح**''[2] (اللہ کو علم ہے کہ مفسد (کون) ہے اور مصلح کون)، اور اس لئے بھی کہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ اگر

---

(۱) مواہب الجلیل ۲/۵۲۱، اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ العدوی ۱/۴۵۵، القوانین الفقہیہ رص۲۹۰۔

(۱) روضۃ الطالبین ۲/۱۴۳۔

(۲) سورۂ بقرہ/۲۲۰۔

مسافر کے تمام سامان کو اس کے گھر تک پہنچانے کی کوشش کی جائے تو پہنچانے کے مصارف سامان کی قیمت کے برابر ہوجاتے ہیں [۱]۔

ڈکیتی میں رفقاء کی شہادت:

۱۲ - رفقاء سفر میں سے دو کی شہادت سے رہزنی ثابت ہوجائے گی، بشرطیکہ اپنے لئے شہادت نہ دیں اور قاضی پر واجب نہیں ہے کہ یہ تحقیق کرے کہ وہ دونوں رفقاء میں سے ہیں یا نہیں، اگر وہ تحقیق کرے تو ان کو حق ہے کہ اس کا جواب نہ دیں، اور اگر وہ اپنے لئے گواہی دیں مثلاً وہ یہ کہیں کہ ان لوگوں نے ہمارے ساتھ رہزنی کی ہے اور ہمارا اور ہمارے ساتھیوں کا مال لوٹا ہے تو ان کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ وہ فریق بن گئے [۲]۔ دیکھئے: ''شہادۃ''۔

مسافر کا اپنے ساتھیوں سے پانی مانگنا:

۱۳ - اگر وضو کے لئے پانی میسر نہ ہو تو مسافر پر واجب ہے کہ اپنے ساتھیوں سے پانی کے بارے میں پوچھ لے، اور سوال کو تمام ساتھیوں میں عام کردے یعنی یہ پکار لگائے: پانی کس کے پاس ہے؟ اگر ساتھیوں سے سوال کرنے سے پہلے تیمّم کرلے تو تیمّم صحیح نہیں ہوگا، اور تفصیل ''تیمّم'' میں ہے۔

رفقاء سفر کے چھوٹ جانے کے اندیشہ سے جمعہ کے دن سفر کا جواز:

۱۴ - اگر رفقاء کے چھوٹ جانے کی وجہ سے ضرر لاحق ہو تو جس شخص پر جمعہ واجب ہے اس کے لئے جائز ہے کہ جمعہ کے دن نماز جمعہ سے پہلے سفر کرے۔ دیکھئے: ''صلاۃ الجمعۃ''۔

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۳۲۳، ۵/ ۱۲۷۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۶۷۔

تراجم فقہاء

جلد ۲۲ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

آلوسی: یہ محمود بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج۵ ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

آمدی: یہ علی بن ابی علی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۱ میں گذر چکے۔

ابراہیم الحلبی: یہ ابراہیم بن محمد الحلبی ہیں:
ان کے حالات ج۳ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

ابن ابی أوفی: یہ عبداللہ بن ابی أوفی ہیں:
ان کے حالات ج۱۵ ص ۳۳۷ میں گذر چکے۔

ابن ابی لیلیٰ: یہ محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۱ میں گذر چکے۔

ابن ابی ہریرہ: یہ حسین بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج۱۱ ص ۴۱۵ میں گذر چکے۔

ابن الأثیر: یہ مبارک بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص ۵۴۶ میں گذر چکے۔

ابن اسحاق (؟ - ۱۵۱ھ)

یہ محمد بن اسحاق بن یسار بن خیار ہیں، کنیت ابوعبداللہ، نسبت قرشی، مطلبی، مدنی ہے، مؤرخ اور حافظ حدیث ہیں، اور قدیم ترین عربی مؤرخ ہیں، انہوں نے انس، ابن المسیب اور ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن کی زیارت کی ہے، انہوں نے اپنے والد اور اپنے دو چچا عبدالرحمٰن اور موسی، اعرج، عبیداللہ بن عبداللہ، عباس بن سہل بن سعد، زہری، مکحول اور حمید الطویل وغیرہ سے روایت کیا، اور خود ان سے روایت کرنے والوں میں یحییٰ بن سعید انصاری، یزید بن ابوحبیب، جریر بن حازم، دونوں حماد، شعبہ اور دونوں سفیان وغیرہ ہیں۔ ابن حبان کہتے ہیں: مدینہ میں کوئی شخص علم اور جمع وتالیف میں ابن اسحاق کا ہم پلہ نہیں تھا، وہ تاریخی روایات کو پیش کرنے کا بہت اچھا سلیقہ رکھتے ہیں، صالح بن احمد نے علی بن المدینی کے حوالے سے ابن عیینہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ میں نے ابن اسحاق کی ہمنشینی اختیار کی جب کہ وہ کچھ اوپر ستر سال کے تھے، لیکن اہل مدینہ میں سے کسی نے نہ ان کو متہم قرار دیا اور نہ ان کے بارے میں کوئی جرح کی۔ ابوزرعہ دمشقی کہتے ہیں: ابن اسحاق ایسے شخص ہیں کہ بڑے بڑے اہل علم لوگوں نے بیک وقت ان سے استفادہ کیا ہے۔ ابن البرقی کہتے ہیں: میں نے محدثین کو نہیں پایا کہ وہ ان کے ثقہ ہونے اور ان کے حسن حدیث اور حسن روایت میں اختلاف رکھتے ہوں۔

[تہذیب التہذیب ۹/ ۳۸؛ سیر أعلام النبلاء ۷/ ۳۳؛ طبقات ابن سعد ۷/ ۳۲۱؛ الأعلام ۶/ ۲۵۲]

ابن بطال: یہ علی بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۲ میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ (تقی الدین): یہ احمد بن عبدالحلیم ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۳ میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ (۵۹۰ - ۶۵۳ھ)
یہ عبدالسلام بن عبد اللہ بن الخضر بن تیمیہ الحرانی ہیں، کنیت ابوالبرکات، لقب مجد الدین ہے، حنبلی ہیں، فقیہ، محدث، مفسر اور نحوی ہیں، ان کو اپنے چچا خطیب فخر الدین اور حافظ عبدالقادر الرہاوی وغیرہ سے سماعت حدیث حاصل ہے، انہوں نے اپنے چچازاد بھائی کی جگہ پر تدریس اور تفسیر کی مسند سنبھالی، مذہب حنبلی کی معرفت میں اپنے زمانے میں یکتا تھے، یہ امام ابن تیمیہ کے جد امجد ہیں۔
بعض تصانیف: "تفسیر القرآن العظیم"، "المحرر" فقہ میں، اور "منتهى الغاية فی شرح الهداية"۔
[شذرات الذہب ۵/ ۲۵۷؛ الأعلام ۴/ ۱۲۹؛ معجم المؤلفین ۵/ ۲۲۷]

ابن التین: یہ عبدالواحد بن التین ہیں:
ان کے حالات ج۶ ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

ابن الجوزی: یہ عبدالرحمٰن بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۴۵۷ میں گذر چکے۔

ابن حامد: یہ حسن بن حامد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۴۵۷ میں گذر چکے۔

ابن حبیب: یہ عبدالملک بن حبیب ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۴ میں گذر چکے۔

ابن حجر العسقلانی: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص ۴۵۸ میں گذر چکے۔

ابن حجر المکی: یہ احمد بن حجر الہیثمی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۴ میں گذر چکے۔

ابن حزم: یہ علی بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۴ میں گذر چکے۔

ابن دقیق العید: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۲۶ میں گذر چکے۔

ابن رشد (الجد): یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۶ میں گذر چکے۔

ابن رشد (الحفید): یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۶ میں گذر چکے۔

ابن الزبیر: یہ عبداللہ بن الزبیر ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

ابن سریج: یہ احمد بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۶ میں گذر چکے۔

ابن سیرین: یہ محمد بن سیرین ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

ابن شبرمہ: یہ عبداللہ بن شبرمہ ہیں:
ان کے حالات ج۲ص ۵۵۰ میں گذر چکے۔

ابن الصلاح: یہ عثمان بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن عابدین: یہ محمد امین بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن عبدالبر: یہ یوسف بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج۲ص ۵۵۰ میں گذر چکے۔

ابن عبدالحکم: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج۳ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

ابن العربی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن عرفہ: یہ محمد بن محمد بن عرفہ ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن عطیہ: یہ عبدالحق بن غالب ہیں:
ان کے حالات ج۲ص ۵۵۱ میں گذر چکے۔

ابن عقیل: یہ علی بن عقیل ہیں:
ان کے حالات ج۲ص ۵۵۱ میں گذر چکے۔

ابن عمر: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن عمرو: یہ عبداللہ بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

ابن القاسم: یہ محمد بن قاسم ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابن القاص: یہ احمد بن ابی احمد ہیں:
ان کے حالات ج۳ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

ابن قدامہ: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابن القصار: یہ علی بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۸ص ۳۰۲ میں گذر چکے۔

ابن القطان: یہ عبداللہ بن عدی ہیں:
ان کے حالات ج۳ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

ابن قیم الجوزیہ: یہ محمد بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۳۳ میں گذر چکے۔

ابن کثیر: یہ اسماعیل بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج۷ص ۴۳۳ میں گذر چکے۔

ابن کثیر: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:

ان کے حالات ج ۴ ص ۲۷۴ میں گذر چکے۔

ابن الماجشون: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن المبارک: یہ عبداللہ بن المبارک ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۲ میں گذر چکے۔

ابن مسعود: یہ عبداللہ بن مسعود ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۷۱ میں گذر چکے۔

ابن المنذر: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ عمر بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن ہبیرہ: یہ یحیی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

ابن الوکیل (؟ - ۷۳۸ھ)

یہ محمد بن عبداللہ بن عمر بن مکی بن عبدالصمد ہیں، کنیت ابوعبداللہ، نسبت اموی، دمشقی ہے، ابن الوکیل کے نام سے مشہور ہیں، شافعی المسلک فقیہ ہیں، اصولی ہیں، فقہ اور اصول فقہ کے ماہر تھے۔ انہوں نے قاہرہ میں ابن دقیق العید سے اور دمشق میں شرف الدین الفزاری، اسحاق النحاس اور اپنے چچا صدر الدین سے حدیث کی سماعت کی، اور مشہد الحسین میں درس دیا ہے، پھر شہاب الدین الانصاری نے ان سے جگہ کا تبادلہ کیا اور الفذ راویہ کی تدریس ان کے حوالہ کی، انہوں نے دمشق میں بھی درس دیا اور وہاں علم الاخنائی کے نائب الحکم رہے، اخنائی نے ان کی قدر دانی کی، ناصر نے ان کو کمال الدین الزملکانی کی جگہ شامیہ برانیہ کی تدریس سونپی، وہاں انہوں نے افتاء کے فرائض بھی انجام دیئے۔

[الدرر الکامنہ ۵/ ۲۲۵؛ طبقات الشافعیہ ۵/ ۲۳۸؛ الأعلام ۷/ ۱۱۲؛ معجم المؤلفین ۷/ ۲۲۸]

الأ بہری (۲۸۹ - ۳۷۵ھ)

یہ محمد بن عبد اللہ بن محمد بن صالح ہیں، کنیت ابوبکر، نسبت ابہری، مالکی ہے، فقیہ، اصولی، محدث اور قاری ہیں۔ ابن فرحون کہتے ہیں: یہ ثقہ، امین اور مشہور تھے، مذہب مالکی میں حرف آخر سمجھے جاتے تھے، انہوں نے بغداد میں سکونت اختیار کی اور وہاں ابوعروبہ حرانی، ابن ابوداؤد، ابوزید مروزی اور بغوی وغیرہ سے علم حدیث حاصل کیا، اور خود ان سے روایت کرنے والوں میں برقانی، ابراہیم بن مخلد، ابوالحسن دار قطنی، باقلانی اور ابن فارس مقری ہیں، انہوں نے بغداد میں قاضی ابوعمر اور ان کے بیٹے ابوالحسین سے علم فقہ حاصل کیا۔ ابوعمرو الدانی نے ان کا تذکرہ طبقات المقرئین میں کیا ہے، ابہری سے ایک بڑی تعداد نے علم فقہ حاصل کیا، اور ان کی بدولت ائمہ کی ایک جماعت مختلف ممالک یعنی عراق، خراسان، الجبل، مصر اور افریقہ میں

پھیل گئی۔

بعض تصانیف: "شرح مختصر ابن الحکم"، "الرد علی المزنی" جو تیس مسائل کے رد پر مشتمل ہے، "کتاب فی أصول الفقه" اور "شرح کتاب عبد الحکم الکبیر"

[الدیباج ص ۲۵۵؛ تاریخ بغداد ۵/ ۴۶۲؛ البدایہ ۱۱/ ۳۰۴؛ شذرات الذہب ۳/ ۸۵]

ابوامامہ: یہ صدی بن عجلان الباہلی ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۶ میں گذر چکے۔

ابوبکر صدیق:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۷ میں گذر چکے۔

ابوبکر: یہ عبد العزیز بن جعفر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۷ میں گذر چکے۔

ابوبکر الفارسی (تقریباً ۳۵۰ھ میں ان کی وفات ہوئی)

یہ احمد بن الحسین بن سہل ہیں، کنیت ابوبکر، نسبت فارسی ہے، شافعی المسلک فقیہ ہیں، انہوں نے مزنی اور ابن سریج سے علم فقہ حاصل کیا، بلاد فارس میں عہدۂ قضا پر فائز ہوئے، ایک مدت تک بخاری میں پھر نیساپور میں قیام کیا۔

بعض تصانیف: "عیون المسائل فی نصوص الشافعی"، "الذخیرة فی أصول الفقه" اور "کتاب الانتقاد علی المزنی"۔

[طبقات الشافعیۃ الکبری ۱/ ۲۸۶، ۲۸۷؛ طبقات الشافعیہ لابن ہدایہ ص ۲۳؛ الأعلام ۱/ ۱۱۱؛ معجم المؤلفین ۱/ ۱۹۲]

ابوحنیفہ: یہ نعمان بن ثابت ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابوالخطاب: یہ محفوظ بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابوداؤد: یہ سلیمان بن اشعث ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابوذر:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۵ میں گذر چکے۔

ابوالسعود: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۸ میں گذر چکے۔

ابوسعید الاصطخری: یہ حسن بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابوسعید خدری: یہ سعد بن مالک ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابوسعید المقبُری (؟ - ۱۰۰ھ)

یہ کیسان بن سعید ہیں، کنیت ابوسعید، نسبت المقبری، مدنی ہے، ثقہ تابعی ہیں، کثیر الحدیث ہیں۔ انہوں نے حضرت عمر، علی، عبداللہ بن سلام، اسامہ بن زید، ابوہریرہ، ابوسعید خدری اور عقبہ بن عامرؓ وغیرہ سے روایت کیا، اور خود ان سے روایت کرنے والوں میں

ان کے بیٹے سعید اور پوتے عبداللہ بن سعید، نیز عبدالملک بن نوفل وغیرہ ہیں۔ ابوسعد نے ان کو اہل مدینہ کے طبقہ اولی میں ذکر کیا ہے، واقدی نے کہا: یہ ثقہ اور کثیر الحدیث تھے۔ ابراہیم الحربی کہتے ہیں: چونکہ یہ تدفین کے لئے قبروں میں اترتے تھے اس لئے ان کا نام مقبری ہوا، اور ایک قول یہ ہے کہ چونکہ صحیح قبریں کھودنے کی نگرانی ان کے ذمہ تھی اس لئے ان کا یہ نام پڑا۔

[تہذیب التہذیب ۸/ ۴۵۳؛ الأعلام ۶/ ۹۹]

ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۶ میں گذر چکے۔

ابوالطفیل: یہ عامر بن واثلہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱۷ ص ۳۶۸ میں گذر چکے۔

ابوالقاسم الأنماطی (؟ - ۲۸۸ھ)

یہ عثمان بن سعید بن بشار ہیں، کنیت ابوالقاسم، لقب الأحول، نسبت الانماطی، بغدادی ہے، انماطی ''انماط'' کی طرف منسوب ہے جس کے معنی بچھائے جانے والے فرش کے ہیں، یہ شافعی المسلک فقیہ ہیں، انہوں نے مزنی اور ربیع المرادی سے علم فقہ حاصل کیا، اور ان دونوں سے حدیث کی روایت بھی کی، اور خود ان سے ابوالعباس بن سریج نے فقہ حاصل کیا اور ابوبکر شافعی نے ان سے روایت کی۔ شیخ ابواسحاق کہتے ہیں: بغداد میں فقہ شافعی سے لوگوں کو دلچسپی ہونے اور اس کی کتابوں کا اہتمام کرنے میں سب سے بڑا دخل ابوالقاسم انماطی کا تھا۔

[وفیات الاعیان ۲/ ۴۰۶؛ شذرات الذہب ۲/ ۱۹۸؛ تاریخ بغداد ۱۱/ ۲۹۲؛ سیر أعلام النبلاء ۱۳/ ۴۲۹؛ البدایہ و النہایہ ۱۱/ ۸۵]

ابوقتادہ: یہ حارث بن ربعی ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۷ میں گذر چکے۔

ابواللیث سمرقندی: یہ نصر بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابوموسی اشعری: یہ عبداللہ بن قیس ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

اُبیّ بن کعب:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

احمد بن حنبل:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

اسامہ بن زید:

ان کے حالات ج ۴ ص ۴۳۳ میں گذر چکے۔

اسحاق بن راہویہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

أسماء بنت ابی بکر صدیق:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

اسود بن یزید:

ان کے حالات ج ۱۲ ص...... میں گذر چکے۔

الأعمش (۶۱ - ۱۴۸ھ)

یہ سلیمان بن مہران ہیں، کنیت ابومحمد، نسبت اسدی، کوفی، الکاہلی ہے، ان کا لقب اعمش ہے، مشہور تابعی ہیں، حضرت انس، عبداللہ بن ابی اوفی، زید بن وہب، قیس بن ابی حازم، طلحہ بن نافع، عامر شعبی، ابراہیم نخعی اور عدی بن ثابت وغیرہ سے حدیث کی روایت کرتے ہیں، اور خود ان سے روایت کرنے والوں میں حکم بن عتیبہ، سلیمان التیمی، سہیل بن ابی صالح، جریر بن حازم اور ابن المبارک وغیرہ ہیں۔ ہشیم کہتے ہیں: میں نے کوفہ میں کتاب اللہ کا ان سے زیادہ قرآن پڑھنے والا کسی کو نہیں پایا، ابن عیینہ کہتے ہیں: اعمش اپنے ساتھیوں سے چار چیزوں میں فائق تھے: سب سے زیادہ قرآن پڑھنے والے تھے، سب سے بڑے حافظ حدیث تھے، سب سے زیادہ فرائض کا علم رکھنے والے تھے، اور ایک دوسری خصلت بھی ذکر کی۔ عیسی بن یونس کہتے ہیں: ہم نے اعمش جیسا شخص نہیں دیکھا، اور سلاطین واغنیاء جس قدر اعمش کی نظر میں حقیر تھے ہم نے کسی دوسرے کی نظر میں اس قدر حقیر نہیں پایا باوجودیکہ اعمش فقیر ومحتاج تھے۔ نسائی اور ابن معین کہتے ہیں: یہ ثقہ ہیں اور ضبط حدیث کرنے والے ہیں۔ ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات تابعین میں کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۴/ ۲۲۴؛ طبقات ابن سعد ۶/ ۳۴۲؛ تاریخ بغداد ۹/ ۳؛ الأعلام ۳/ ۱۹۸]

امام الحرمین: یہ عبدالملک بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

انس بن مالک:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۰ میں گذر چکے۔

الأوزاعی: یہ عبدالرحمٰن بن عمرو ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

إیاس بن معاویہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۶ میں گذر چکے۔

ایوب السختیانی (۶۶ - ۱۳۱ھ)

یہ ایوب بن ابوتمیمہ کیسان ہیں، کنیت ابوبکر، نسبت سختیانی بصری ہے، تابعی ہیں، اپنے دور کے سید الفقہاء ہیں، حفاظ حدیث میں سے ہیں، انہوں نے حضرت انسؓ کی زیارت کی ہے، عمرو بن سلمہ جرمی، حمید بن ہلال، ابوقلابہ، قاسم بن محمد، عبدالرحمٰن بن قاسم، عطاء اور عکرمہ وغیرہ سے روایت کرتے ہیں، اور خود ان سے اعمش، قتادہ، دونوں حماد، دونوں سفیان، شعبہ، مالک، ابن علیہ اور ابن اسحاق وغیرہ نے روایت کی ہے۔ علی بن مدینی کہتے ہیں: ان کی روایت کردہ حدیثیں آٹھ سو کے قریب ہیں۔ ابن سعد کہتے ہیں: یہ ثقہ اور حدیث میں صاحب ضبط ہیں، کثیر العلم اور جامع شخصیت ہیں، حجت اور عادل ہیں۔ امام مالک فرماتے ہیں: یہ باعمل اور خشوع وخضوع رکھنے والے علماء میں سے تھے۔

[تہذیب التہذیب ۱/ ۳۹۷؛ شذرات الذہب ۱/ ۱۸۱؛ سیر أعلام النبلاء ۶/ ۱۵؛ تذکرۃ الحفاظ ۱/ ۱۳۰؛ الأعلام ۱/ ۳۸۲]

ابوقلابہ: یہ عبداللہ بن زید ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابوہریرہ: یہ عبدالرحمن بن صخر ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابوالولید الباجی: یہ سلیمان بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۶۴ میں گذر چکے۔

ابویعلی: یہ محمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۷۷ میں گذر چکے۔

ابویوسف: یہ یعقوب بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۴۲ میں گذر چکے۔

ب

الباجی: یہ سلیمان بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۶۴ میں گذر چکے۔

الباقلانی: یہ محمد بن طیب ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۴۷ میں گذر چکے۔

براء بن عازب:
ان کے حالات ج۶ ص۴۷۹ میں گذر چکے۔

البغوی: یہ حسین بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۳۹۰ میں گذر چکے۔

البنانی: یہ محمد بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج۳ ص۴۶۴ میں گذر چکے۔

البہوتی: یہ منصور بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۴۹ میں گذر چکے۔

البویطی: یہ یوسف بن یحیی ہیں:
ان کے حالات ج۱۵ ص۳۲۸ میں گذر چکے۔

ت

الترمذی: یہ محمد بن عیسی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۴۹ میں گذر چکے۔

ث

الثوری: یہ سفیان بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

ج

الجرجانی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۴ ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ر

الرہونی (؟-۱۲۳۰ھ)

یہ محمد بن احمد بن محمد بن یوسف ہیں، کنیت ابوعبد اللہ، نسبت الرہونی، المغربی ہے، مالکی فقیہ ہیں، متکلم ہیں، دیار مغرب میں مرجع فتاوی تھے۔ انہوں نے شیخ التاودی، محمد الورزازی، محمد البنانی اور محمد الجنوی وغیرہ سے علم فقہ حاصل کیا، اور خود ان سے شیخ ہاشمی التہامی، محمد بن احمد بن الحاج اور عبد اللہ بن ابوبکر المکناسی وغیرہ نے فقہ حاصل کیا۔

بعض تصانیف: ''حاشية على شرح الشيخ الزرقاني على مختصر خليل''، ''أرجوزة في الحيض و النفاس''، ''حاشية على شرح ميارة الكبير على المرشد المعين''، اور ''نزهة الأكياس''۔

[شجرۃ النور الزکیہ ر ص۳۷۸؛ معجم المؤلفین ۹/۲۰؛ ہدیۃ العارفین ۲/۳۵۷]

ز

الزرکشی: یہ محمد بن بہادر ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص۵۶۹ میں گذر چکے۔

زروق: یہ احمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۳۷۳ میں گذر چکے۔

زعفرانی: یہ محمد بن مرزوق ہیں:
ان کے حالات ج۱۵ ص ۳۳۳ میں گذر چکے۔

زفر: یہ زفر بن الہذیل ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

الزنجانی (؟ - ۶۵۵ھ میں زندہ تھے)

یہ ابراہیم بن عبدالوہاب بن ابی المعالی ہیں، لقب عزالدین، نسبت زنجانی ہے، شافعی فقیہ ہیں، علم صرف کے ماہر ہیں۔

بعض تصانیف: "شرح علی الوجیز"، شرح رافعی کا اختصار جس کا انہوں نے "**نقاوة العزيز فی فروع الشافعية**" نام رکھا تھا، اور "**العزي فی التصريف**"۔

[طبقات الشافعیہ ۵/۷۴؛ کشف الظنون ۱/۲۱۲؛ معجم المؤلفین ۱/۵۷]

الزہری: یہ محمد بن مسلم ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

زیاد بن الحارث الصدائی (؟ - ؟)

یہ زیاد بن حارث صدائی صحابی رسول ہیں، یہ نبی ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور رسول اللہ ﷺ نے ان کو سفر کی اجازت عطا فرمائی، نبی ﷺ نے ایک لشکر یمن میں ان کی قوم صداء کی جانب روانہ فرمایا، تو انہوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول، آپ لشکر کو واپس بلا لیجئے، اور میں آپ سے ذمہ داری لیتا ہوں کہ میری قوم اسلام لے آئے گی، چنانچہ آپ ﷺ نے تحریر بھیج کر لشکر کو واپس بلا لیا، اس کے بعد ان کی قوم کا وفد پوری قوم کے اسلام کی خبر لے کر آیا تو رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: اے قبیلۂ صداء کے فرزند! یقیناً تم اپنی قوم کے لئے سردار اور با اثر ہو، انہوں نے عرض کیا: یہ اللہ کا فضل ہے کہ اللہ نے ان کو ہدایت دی، کہنے لگے: کیا آپ مجھے ان کا حاکم نہ بنائیں گے؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: کیوں نہیں، لیکن مؤمن کے لئے حاکم بننے میں کوئی فائدہ نہیں ہے، یہ سن کر زیاد صدائی نے حکومت کی خواہش ترک کر دی "اسد الغابۃ" میں زیاد بن حارث صدائی کی روایت سے آیا ہے کہ انہوں نے کہا: مجھ کو رسول اللہ ﷺ نے فجر کے وقت حکم دیا کہ میں اذان دوں، چنانچہ میں نے اذان دی، پھر بلال نے تکبیر کہنے کا ارادہ کیا تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إن أخا صداء أذن، ومن أذن فهو يقيم**" (برادر صداء نے اذان دی ہے، اور جو اذان دے وہی تکبیر کہے گا)۔

[الإصابہ ۱/۵۵۷؛ أسد الغابہ ۲/۲۱۷؛ تہذیب التہذیب ۳/۳۵۹-۳۶۰]

زید بن ارقم:

ان کے حالات ج ۶ ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

زید بن ثابت:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

س

سالم بن عبداللہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۵۰۷ میں گذر چکے۔

السبکی: یہ علی بن عبدالکافی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

سحنون: یہ عبدالسلام بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۰ میں گذر چکے۔

السرخسی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

السرخسی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۱ میں گذر چکے۔

سعید بن جبیر:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

سعید بن المسیب:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

سلیمان التیمی (؟ - ۱۴۳ھ)

یہ سلیمان بن طرخان ہیں، کنیت ابوالمعتمر، نسبت تیمی، بصری ہے، تابعی ہیں، حضرت انس بن مالک، طاؤس، ابواسحاق السبیعی، ابوعثمان النہدی، حسن البصری اور عبداللہ بن شخیر وغیرہ سے روایت کرتے ہیں، اور خود ان سے روایت کرنے والوں میں ان کے بیٹے معتمر، شعبہ، دونوں سفیان، حماد بن سلمہ اور یحیی بن معمر وغیرہ ہیں۔

ربیع بن یحی سعید کے حوالہ سے کہتے ہیں کہ: میں نے سلیمان تیمی سے زیادہ صادق القول کسی کو نہیں دیکھا، عبداللہ بن احمد اپنے والد سے نقل کرتے ہیں: وہ ثقہ ہیں۔ ابن معین اور نسائی کہتے ہیں: وہ ثقہ ہیں۔ عجلی کہتے ہیں: وہ ثقہ تابعی ہیں، اور اہل بصرہ کے افضل ترین لوگوں میں سے ہیں۔ ابن سعد نے کہا: سلیمان ثقہ اور کثیر الحدیث تھے اور بڑے عبادت گذار تھے۔ ابن حبان اپنی کتاب ''الثقات'' میں کہتے ہیں: وہ اہل بصرہ کے عبادت گذار اور صلحاء میں سے تھے، ثقہ، صاحب اتقان اور صاحب حفظ تھے۔

[طبقات ابن سعد ۷/ ۱۸؛ سیر أعلام النبلاء ۶/ ۱۹۵؛ تہذیب التہذیب ۴/ ۲۰۱]

سلیمان بن یسار:
ان کے حالات ج ۱۴ ص ۳۲۲ میں گذر چکے۔

سمرہ بن جندب:
ان کے حالات ج ۵ ص ۴۹۳ میں گذر چکے۔

السیوطی: یہ عبدالرحمٰن بن ابوبکر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

ش

الشاطبی: یہ ابراہیم بن موسی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۲ میں گذر چکے۔

الشاطبی: یہ قاسم بن مرہ ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

الشافعی: یہ محمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

الشبر املسی: یہ علی بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

الشربینی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

شریح: یہ شریح بن الحارث ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

الشریف ابوجعفر (۴۱۱-۴۷۰ھ)

یہ عبدالخالق بن عیسی بن احمد بن محمد بن عیسی الشریف ہیں، کنیت ابوجعفر، نسبت ہاشمی، عباسی ہے، فقیہ ہیں، انہوں نے بہت سے علوم میں مہارت حاصل کی، اپنے دور میں بغداد میں حنابلہ کے امام تھے، ثقہ اور زاہد تھے، انہوں نے جامع منصور اور جامع مہدی میں درس دیا، ابن جوزی کہتے ہیں: یہ عالم، فقیہ، متقی اور زاہد و عابد تھے، بہت زیادہ حق گو تھے، اس سلسلے میں کوئی رورعایت نہیں کرتے تھے، اور نہ ان کو اللہ تعالی کے بارے میں کسی ملامت کرنے والے کی ملامت کی پرواہ ہوتی تھی۔ انہوں نے ابو القاسم بن بشران، ابومحمد الخلال، ابواسحاق البرمکی اور ابوطالب العشاری وغیرہ سے سماعت حدیث کی، اور قاضی ابو یعلی سے علم فقہ حاصل کیا۔ قاضی ابوالحسین کہتے ہیں: انہوں نے اپنے والد سے سن ۴۲۸ھ سے ۴۵۱ھ تک فقہ کی تحصیل کی، ان کی مجلس درس میں جاتے تھے اور یادداشت لکھتے رہتے تھے، اور فقہ اور اصول فقہ کے اسباق کا مذاکرہ کرواتے تھے، اپنے والد کی حیات ہی میں مسلک حنبلی میں فائق اور صاحب تدریس وافتاء ہو گئے تھے۔ اہل بدعت کے خلاف سخت تھے، اس سلسلے میں انہیں جیل بھی جانا پڑا، پھر جب عوام میں ہیجان برپا ہوا تو ان کو رہا کر دیا گیا، جب ان کی وفات ہوئی تو امام احمد کی قبر کے پہلو میں ان کو دفن کیا گیا۔

بعض تصانیف: "رؤوس المسائل"، "أدب الفقه" اور "شرع المذهب" ہیں۔

[الذیل علی طبقات الحنابلہ ۱/ ۱۵-۲۶؛ مناقب الامام احمد رص ۵۲۱؛ النجوم الزاہرہ ۵/ ۱۰۶؛ الأعلام ۴/ ۶۳؛ معجم المؤلفین ۵/ ۱۱۰]

الشعبی: یہ عامر بن شراحیل ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

الشوکانی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص ۵۷۳ میں گذر چکے۔

الشیرازی: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص ۵۷۳ میں گذر چکے۔

ص

صاحبین:
اس لفظ سے مراد کی وضاحت ج۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکی۔

صاحب البدائع: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

صاحب تہذیب الفروق: یہ محمد علی بن حسین ہیں:
ان کے حالات ج۱۰ ص ۳۷۰ میں گذر چکے۔

صاحب الدرالمختار: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۵۳ میں گذر چکے۔

صاحب غایۃ المنتہی: یہ مرعی بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج۷ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

صاحب کشاف القناع: یہ منصور بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

صاحب الہدایہ: یہ علی بن ابوبکر المرغینانی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

الصاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

الصدرالشہید: یہ عمر بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۱۲ ص...... میں گذر چکے۔

ط

طاؤس بن کیسان:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

الطحاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

الطرطوشی: یہ محمد بن الولید ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

طلحہ بن عبیداللہ:
ان کے حالات ج۹ ص ۳۱۸ میں گذر چکے۔

ع

عبدالرحمٰن بن عوف:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۶ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن الزبیر:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

عبیدہ السلمانی (؟ - ۷۲ھ)

یہ عبیدہ بن عمرو ہیں، اور بعض کہتے ہیں: ابن قیس بن عمرو السلمانی، کنیت ابوعمرو، نسبت کوفی مرداوی ہے، تابعی فقیہ ہیں، فتح مکہ کے زمانہ میں یمن میں اسلام لائے، لیکن نبی ﷺ کی زیارت کا شرف نہیں حاصل کر سکے۔ حضرت علی، حضرت عبداللہ بن زبیر اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کرتے ہیں، اور خود ان سے روایت کرنے والوں میں شعبی، ابراہیم نخعی، محمد بن سیرین اور عبداللہ بن سلمہ مرادی وغیرہ ہیں۔ شعبی کہتے ہیں: عبیدہ امور قضاء میں قاضی شریح کے ہم پلہ تھے۔ ابن سیرین کہتے ہیں: میں نے عبیدہ سے زیادہ محتاط کسی شخص کو نہیں دیکھا، چنانچہ ابن سیرین ان سے کثرت سے روایت کیا کرتے تھے۔ احمد العجلی کہتے ہیں: حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے شاگردوں میں جو حضرات مقری بھی تھے اور مفتی بھی، عبیدہ ان میں سے ایک تھے۔ ابن معین کہتے ہیں: عیسی بن یونس لام کے فتحہ کے ساتھ السلَمانی کہا کرتے تھے، علی بن مدینی نے ان کو عبداللہ بن مسعود کے فقیہ شاگردوں میں شمار کیا ہے، ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے۔

[البدایہ والنہایہ ۸/۳۲۸؛ تہذیب التہذیب ۷/۸۴؛ شذرات الذہب ۱/۷۸؛ سیر أعلام النبلاء ۴/۴۰؛ الأعلام ۴/۳۵۷]

عثمان البتی: یہ عثمان بن مسلم ہیں:
ان کے حالات ج ۱۷ ص ۳۸۰ میں گذر چکے۔

عثمان بن عفان:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۲ میں گذر چکے۔

عروہ بن الزبیر:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۸ میں گذر چکے۔

عطاء بن ابی رباح:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۲ میں گذر چکے۔

علی بن ابی طالب:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۳ میں گذر چکے۔

عمار بن یاسر:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۸۱ میں گذر چکے۔

عمر بن الخطاب:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

عمر بن عبدالعزیز:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

عمرو بن حزم:
ان کے حالات ج ۱۴ ص ۳۲۸ میں گذر چکے۔

عائشہ:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

عبادہ بن الصامت:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

عباس بن عبد المطلب:
ان کے حالات ج ا ص ۴۰۷ میں گذر چکے۔

عبدالرحمٰن بن زید بن الخطاب:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۸۹ میں گذر چکے۔

عمرو بن دینار:
ان کے حالات ج ۷ ص ۴۷ میں گذر چکے۔

عمیرہ البرلسی: یہ احمد عمیرہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

عیسی بن دینار:
ان کے حالات ج ۵ ص ۴۹۶ میں گذر چکے۔

العینی: یہ محمود بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۹ میں گذر چکے۔

غ

الغزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

ف

فضل بن عباس:
ان کے حالات ج ۱۳ ص ۳۵۶ میں گذر چکے۔

ق

القاضی ابوبکر بن الطیب: یہ محمد بن الطیب ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

القاضی اسماعیل: یہ اسماعیل بن اسحاق ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۰ میں گذر چکے۔

القاضی عبدالوہاب: یہ عبدالوہاب بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

قتادہ بن دعامہ:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

القرافی: یہ احمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۷ میں گذر چکے۔

القرطبی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۱ میں گذر چکے۔

القلیوبی: یہ احمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

ک

الکاسانی: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

الکرخی: یہ عبیداللہ بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

الکرابیسی (؟-۲۴۸ھ)

یہ حسین بن علی بن یزید ہیں، کنیت ابوعلی، نسبت کرابیسی ہے، فقیہ ہیں، امام شافعی کے شاگرد ہیں، بغداد میں علم فقہ حاصل کیا، اور بہت سی احادیث کی سماعت کی، امام شافعی کے ساتھ رہے اور ان سے علم حاصل کیا، ان کا شمار ان کے عظیم تلامذہ میں ہے، معن بن عیسی اور اسحاق بن یوسف الأزرق وغیرہ سے روایت کرتے ہیں، اور خود ان سے روایت کرنے والوں میں حسن بن سفیان، محمد بن علی المدینی اور عبید بن محمد البزار وغیرہ ہیں۔ خطیب کہتے ہیں: وہ صاحب فہم عالم اور فقیہ تھے، فقہ اور اصول فقہ میں ان کی بہت سی تصنیفات ہیں جن سے ان کے حسن فہم اور کثرت علم کا پتہ چلتا ہے۔

بعض تصانیف: "أصول الفقه و فروعه" اور "الجرح والتعدیل"۔

[تہذیب التہذیب ۲/۳۵۹؛ سیرأعلام النبلاء ۱۲/۸۹؛ طبقات الفقہاء للشیرازی رص ۸۷؛ تاریخ بغداد ۸/۶۴؛ الأعلام ۲/۲۶۶]

ل

اللخمی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۲ میں گذر چکے۔

لیث بن سعد:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

م

مالک: یہ مالک بن انس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

الماوردی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

مجاہد بن جبر:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

المحاملی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

محمد بن الحنفیہ:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

محمد بن سلمہ:
ان کے حالات ج ۷ ص ۵۰ ۴ میں گذر چکے۔

محمد بن عبدالحکم (۱۸۲-۲۶۸ھ)
یہ محمد بن عبد اللہ بن عبدالحکم ہیں، کنیت ابوعبد اللہ ہے، آپ مصری مالکی فقیہ ہیں، مصر میں علمی سیادت ان پر ختم ہوئی، انہوں نے اپنے والد اور ابن وہب، اشہب اور ابن القاسم وغیرہ سے سماعت حدیث کی، ابن ابی فدیک، انس بن عیاض، شعیب بن لیث اور حرملہ بن عبدالعزیز وغیرہ سے روایت کی۔ اور خود ان سے ابوبکر نیسا پوری، ابوحاتم رازی اور ان کے بیٹے عبدالرحمان وغیرہ نے روایت کی۔ ابن عبدالبر کہتے ہیں: وہ صاحب سیادت اور اپنے دور کے بااثر اور باوقار فقیہ تھے۔ ابن الحارث کہتے ہیں: وہ ایک فقیہ عالم اور نمایاں شخصیت کے مالک تھے، اپنے مسلک کے مناظر اور صاحب استدلال تھے، علم اور تفقہ کے لئے دیار مغرب اور اندلس سے لوگ سفر کر کے ان کے پاس آتے تھے۔

[میزان الاعتدال ۸۶/۳؛ وفیات الاعیان ۴۵۶/۱، ۹۴/۷؛ الدیباج ص ۲۲۹]

مروان بن الحکم:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۴ میں گذر چکے۔

المزنی: یہ اسماعیل بن یحیی المزنی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

مسروق:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

مسلم: یہ مسلم بن الحجاج ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

مطرّف بن عبدالرحمٰن:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۶ میں گذر چکے۔

مطرف بن عبداللہ بن الشخّیر (؟ - ۸۷ھ)

یہ مطرف بن عبد اللہ بن الشخیر ہیں، کنیت ابوعبد اللہ، نسبت حرشی، عامری ہے، کبار تابعین میں سے ہیں، ان کے کلمات حکمت منقول ہیں، وہ اپنے والد، نیز حضرت علی، عمار، ابوذر، عثمان، عائشہ، عثمان بن العاص، عمران بن الحصین اور عبداللہ بن مغفل المزنی وغیرہ سے روایت کرتے ہیں، اور خود ان سے ان کے بھائی یزید بن عبداللہ، حسن بصری، قتادہ اور ثابت البنانی وغیرہ روایت کرتے ہیں۔

ابن سعد نے ان کا ذکر کرتے ہوئے کہا: وہ حضرت ابی بن کعبؓ سے روایت کرتے ہیں، اور ثقہ ہیں، صاحب فضل وورع اور صاحب عقل وادب ہیں۔ العجلی کہتے ہیں: وہ ثقہ ہیں، بصرہ میں ابن الاشعث کے فتنہ سے ان کے اور ابن سیرین کے سوا کوئی محفوظ نہیں رہا۔

[تہذیب التہذیب ۱۰/ ۱۷۳؛ طبقات ابن سعد ۷/ ۱۴۱؛ البدایہ و النہایہ ۹/ ۶۹؛ النجوم الزاہرہ ۱/ ۲۱۴؛ شذرات الذہب ۱/ ۱۱۰؛ تذکرۃ الحفاظ ۱/ ۶۰]

معاذ بن جبل:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

معمر بن عبداللہ (؟ - ؟)

یہ معمر بن عبداللہ بن نافع بن فضلہ بن عوف بن عبید ہیں، نسبت قرشی عدوی ہے، صحابی رسول ہیں، شروع ہی میں اسلام لے آئے اور حبشہ کی طرف ہجرت کی، نبی ﷺ سے اور حضرت عمر بن خطابؓ سے روایت کرتے ہیں، اور خود ان سے سعید بن المسیب، بشر بن سعید، اور عبد الرحمٰن بن جبیر مصری وغیرہ روایت کرتے ہیں۔ ابن عبدالبر نے کہا: یہ بنی عدی کے شیوخ میں سے تھے۔ اور ابن حجر کہتے ہیں: یہ وہی صحابی ہیں جنہوں نے حجۃ الوداع میں رسول اللہ ﷺ کے سر مبارک کا بال مونڈا تھا۔

[الإصابہ ۳/ ۴۴۸؛ أسد الغابہ ۴/ ۴۶۰؛ تہذیب التہذیب ۱۰/ ۲۴۶]

مغیرہ بن شعبہ:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۶ میں گذر چکے۔

المقدسی: یہ عبدالغنی بن عبدالواحد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۴ ص ۳۳۱ میں گذر چکے۔

منلا خسرو: یہ محمد بن فراموز ہیں:
ان کے حالات ج ۵ ص ۵۰۰ میں گذر چکے۔

ن

النخعی: یہ ابراہیم نخعی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۱ میں گذر چکے۔

النووی: یہ یحیی بن شرف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔